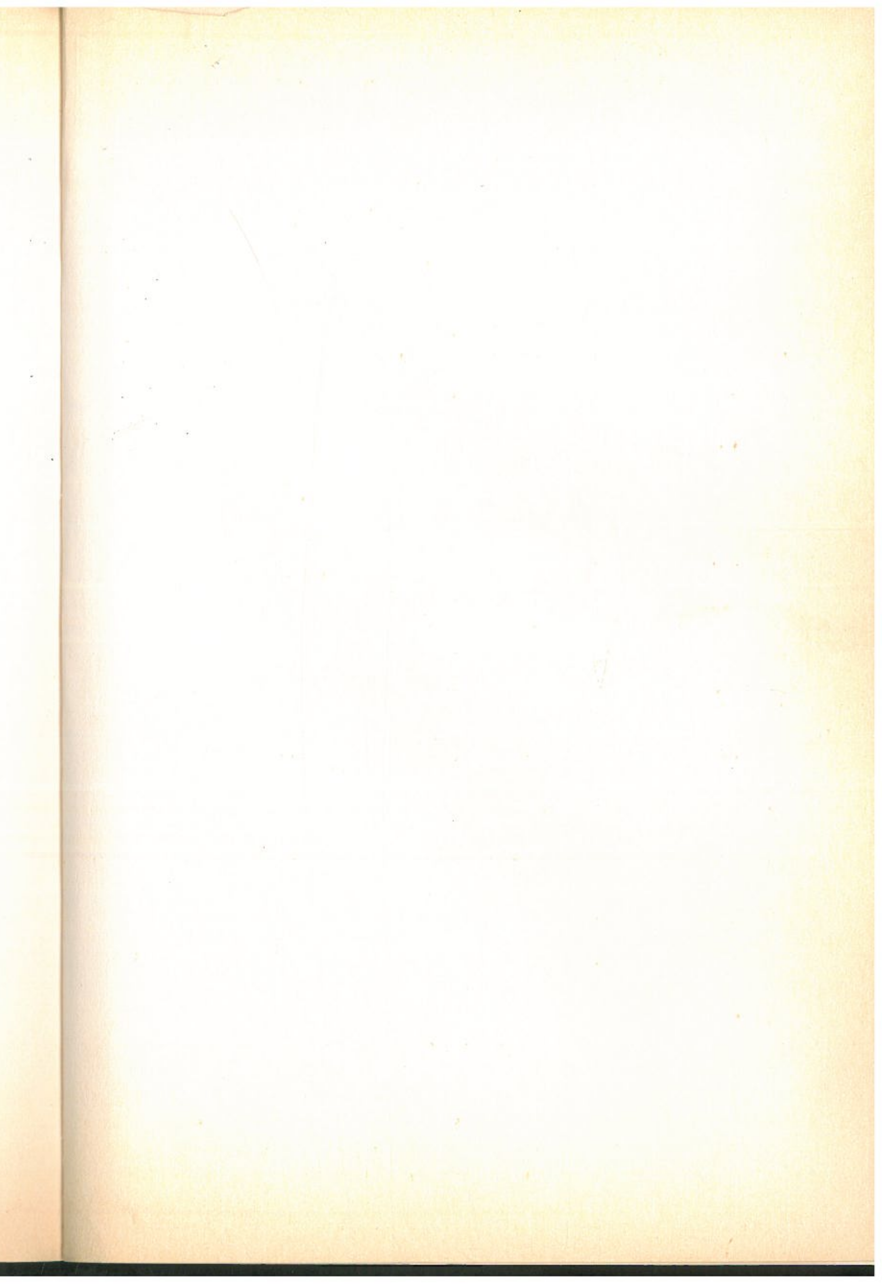
أحمد بيضون

تسع عشرة فرقة ناجية

اللبنانيون في معركة الزواج المدني

سجالات
النهار

أحمد بيضون
تسع عشرة فرقة ناجية
سجالات النهار



أحمد بيضون

تسع عشرة فرقة ناجية

اللبنانيون في معركة الزواج المدني



الطبعة الأولى، أيار ١٩٩٩

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٩٦١-١-٧٣٨١٥٩

ISBN 2-84289-128-7

المحتويات

تقديم

أمضيت الصيف الماضي في صحبة المعركة التي جرى الاصطلاح على تسميتها «معركة الزواج المدني» وهي تتجاوز في الواقع، ما هو متصل بالزواج، حصراً، من المسائل لتنتشر إلى دائرة الأحوال الشخصية برمتها. بل هي تتجاوز هذه الدائرة أيضاً فتصل إلى أركان أخرى ركينة لمجتمعنا وإلى وظائف بعينها يضطلع بها هذا المجتمع في موازين الشرق العربي بأسره.

وحين كنت أفحص ما انطوت عليه تلك المعركة من أمثولات، كان العراك قد أفضى إلى نهاية: نهاية مؤقتة، على الأقل، شأن كثير غيرها، في بلاد يلبث جديدها، عادة، مثقلاً بتركات غابرها، ولا يني الغابر من مخاضاتها يستفز إلى الجديد ويستولده.

عليه وجدت في الجولة المنقضية من هذا النزاع فرصة

للتملي من وقائع ومسالك، لم أر المتأملين في أحوال مجتمعنا إلا نادري التلبث عندها. وهي وقائع بينها الصغير ولكن فيها الكبير، ومسالك بينها القصير ولكنه يسعف طويلها في التمادي.

فكان أن باشرت القراءة من حدّ الضمانة التي يمثلها نظام المجتمع اللبناني، بتقابل معاييره، لنظم القيم في المجتمعات الحافة به. إذ هذا النظام يقرن الشبه بجواره إلى الاختلاف عنه، فيبقى عرضة للمطالبة، من أدنى هذا الجوار ومن أقصاه، بأن يسهل له البقاء على سويته وأن يوفّر المنافذ لما يعتمل فيه من رياح الخروج والتغيير. وهو - أي الجوار - يشترط في المكبح والمتنفس أن يظلا متاحين في آن معاً. هذه حال ترد إلى البال، من غير عسر، ما شهدناه جارياً، في المجال السياسي، طوال عهود قريبة وبعيدة. غير أن الالتفات إلى أن الأمر يتجاوز السياسة، نحو ما هو أعمق وأشمل، يبقى مؤكد الفائدة بل الضرورة. وقد كانت المعركة التي أتناول هنا حالة من حالات يلمس فيها لمس اليد توظيف عربي إسلامي للبنان يتعدى السياسة، وقد يصحّ اعتباره أساساً للتوظيف السياسي. ولعلّي لا أجاوز الصواب إن وصفت هذا التوظيف بالأخلاقي، ولكن بالمعنى الذي تشتمل فيه الأخلاق على الفضائل والرذائل سوية.

بعد ذلك فصلت في المواجهة الداخلية متبيناً لها محاور عدة. لكن بغية هذا التقديم ليست تلخيص المقالة بل الحفز إلى

قراءتها. لذا اقتصر على الإشارة إلى أمرين: في جهة أنصار المشروع، أشير إلى ضعف العصبية (وهي التي درجت العادة، عندنا، على أن «تنال بها المطالب»)، وفي جهة خصومه، أشير إلى شيء يستحق أن يسمى «سياسة المراجع الدينية». والأمر الأول غرض، في متن المقالة، لوصف مباشر. وأما الثاني فيوجد،، في المتن نفسه، ما يدل عليه، ولكنه يبقى، هناك، محتاجاً إلى جلاء. وجليته أن المراجع الآنفي الذكر قد لا يبلغون حدّ مناقضة النفس في التعبير، كلما دعت الحاجة، عما يطلبون وما يرفضون. هذا مع أنهم لا يأنفون، أنفة مطلقة، من التبديل، بين الفينة والفينة، في هذا وفي ذاك. ولكن الأوتار الرئيسة التي ينوعون، بالضرب على هذا أو ذاك منها، في مواقفهم، إنما هي درجات المطالبة. فقد يبقى المطلب هو المطلب، من حيث الجوهر، ولكنه يغلي وينتشر ويحتدم، تارة، ويبدو مماتاً أو شبه ممات، تارة أخرى. وهو يتبع، عادة، في درجة الحمية التي تحمله، حسابات السياسة. فحيث يرجح الداعي السياسي إلى المعارضة - بسبب من موقع أثير في حلف سياسي، مثلاً، - يشتد النكير ويظهر الجنوح إلى العنف في الرفض. وحيث يلفى أن المشروع المرفوض نفسه يلقى هوى - أو مصلحة - في نفس حليف سياسي ذي أهمية (فما بالك بالسيد ذي الصولة؟) يسري التهاون إلى أوصال الرفض، حتى ليخشى (أو يؤمل) أن يقع المحذور وينفذ المرفوض، لا من باب ضعف الرافضين، بل من خرم إبرة

التواني الحائق بتعبيرهم عن رفضهم. هذا والموضوع، في حالي الاستنفار الأقصى وشبه القعود، ما يزال هو هو ومحاذيره الدينية ما تزال هي عينها. وأما الفيصل بين هذين الحالين، في العبارة عن المواقف، فقد لا يعدو أن يكون اختيار كلمة على كلمة أو التسويف في الإدلاء بالرأي حتى يكون أوار الجولة قد خفت، إلخ.

تلك سياسة للمراجع الدينية كان ميسوراً للمراقب أن يعاينها في مدة المواجهة التي أتناول ههنا وأن يلاحظ اختلاف أطوارها من جولة إلى أخرى. وكان أول ما يسع المراقب أن يخلص إليه أن مواقف المراجع المذكورة لم تكن على ذاك القدر الذي أوحي به من التواؤم والتجانس. وهي لم تكن، بخاصة، على القدر نفسه من الإقدام في المعارضة، والتصميم على الإيغال في الرفض. كان موقف رئيس الحكومة، مثلاً، أرجح بكثير في تقرير فاعلية الرفض من موقف مفتي الجمهورية لأن الموقف الثاني كان مسايراً الأوّل، لا في فحواه وأسانيده، بالضرورة، ولكن في العزيمة التي أوصلته إلى حيث وصل. فإذا قيّض للمشروع المطوي، ذات يوم مقبل، أن يرجح في الميزان السياسي فهو لن يشيل، بالضرورة، في الميزان الديني، إلى الحدّ الذي عايناه في الجولات المنقضية. فشتّان، في مجال المعارضة، بين موقف لا يعدو طموحه أن يعلن وآخر مصمّم على النفاذ مهما تكن العواقب.

في كل حال، تجني المراجع الدينية من هذا النوع من

المعاركة مزيداً من رسوخ القدم على المسرح السياسي. فهي ههنا تجد نفسها في مجالها وتستمد من قوة ظهورها قوة عامة لا نراها تستنكف عن استثمارها في مجالات أخرى. فهذه قوة معدية، شأنها في ذلك شأن القوة التي لمبدأ «الطوعية» في الانتساب (الطائفي أو خلافه)، وقد رأت هذه المقالة في عدواه المرجحة علة إستراتيجية للهبّة التي واجهت بها مراجع طائفية مختلفة المصادر والموارد مبدأ الخيار المدني في الأحوال الشخصية.

ملاحظة أخيرة تتصل بماجريات الأشهر التي تقضت من يوم أن فرغت من وضع هذه المقالة. وهي أن مشروع القانون الذي طوي بدأ يستحيل إلى مرجع وأخذ عنوانه يستوي لازمة لحركات متنوعة دائبة في المطالبة الاجتماعية، وأولاها بالذكر حركات النساء والشباب. وهذا مصير معتبر وإن لم يكن منبئاً، على وجه من وجوه الضرورة، بتغيير قريب في مصير المشروع، بما هو مشروع قانون. وهو مصير جديد، في ما نقدر، على رغم أن المطالبة العلمانية ماثلة، من عهد بعيد، على المسرح في أكثر من إهاب آخر. ومهما يكن من أمر الجدة وأزوف التغيير، فليس قليلاً أن يتدرّج الجدال في الطائفية - مهما يعتور هذا التوجه من جزئية وبطء - إلى الانفلات من حال التنازع الشامل بين الهويات، والدخول في حال الاختلاف بين صيغ متباينة لمشكلات أو لمصالح محددة. وليس قليلاً أن تنتصب هنا وهناك صوى لمزيد من صيغ التخيير

بين الطائفية وخلافها، في بلاد لم تستأثر الطائفية يوماً بنظام حياتها كله وإن تكن الحرب وكيفيات الخروج منها وقد زادت الطائفية فيها بسطة نفوذ وشدة بأس.

ذاك أمثل - في تخميني - من «إلغاء» للطائفية لن يزيد وطيسها إلا استعاراً، ولو أفلح في تلبيسها بربقة هيمنة مجددة، طائفية أيضاً على الأرجح. وهو إلغاء قد يطيح، فضلاً عن ذلك، ما استجدّ من سلام البلاد وما بقي من استقلالها. وذاك - أي التخيير - أمثل - في يقيني - من الطائفية: إلزامية، كما هي، أم حصرية، كما تحبّ أن تكون(*).

بيروت، في ١٨ آذار ١٩٩٩
المؤلّف

(*) نشرت هذه المقالة أولاً في مجلة المرقب، العدد ٢، خريف ١٩٩٨، وهي مجلة غير دورية يصدرها «مرقب العيش المشترك» في مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند. ويشير العنوان «١٩ فرقة ناجية ...» إلى الطوائف المعترف بها قانوناً في البلاد، وهي ١٨، ويضيف إليها «طائفة الحق العادي» وهي طائفة مؤسسة قانوناً وغير منظمة قانوناً ولا واقعاً، وقد حصر القانون (المعدل) حق الانتساب إليها بالمسيحيين، على ما يتّضح في سياق المقالة! ...

I

باري القوس

في السابع عشر من تمّوز ١٩٩٨ نشرت جريدة الحياة خلاصة بيان كانت أصدرته اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء ويرئسها مفتي المملكة السعوديّة العامّ عبد العزيز بن باز. تناول البيان من الرياض مشروع قانون الأحوال الشخصيّة الاختياريّ الذي كان مجلس الوزراء اللبنانيّ قد أقرّه في بيروت، بالأكثريّة، قبل ذلك بأربعة أشهر وعرفت المعركة التي ثارت من حول أحكامه، قبل الإقرار وبعده، بمعركة «الزواج المدنيّ». وقد أفتى بن باز ومعه خمسة علماء وقّعوا البيان بأنّ الزواج المدنيّ «لا يترتّب عليه شيء من أحكام الزواج الشرعيّ، من حلّ الوطء والتوارث وإلحاق الأولاد وغير ذلك». ثمّ أيّد الموقّعون البيانات الصادرة عن المجلس الشرعيّ الإسلاميّ الأعلى وعن مجلس المفتين الذي يرئسه

مفتي الجمهوريّة اللبنانيّة محمّد رشيد قبّاني (وكلا هذين المرجعين سنّي")، منوّهين برفض تلك البيانات المشروع المذكور لما يتضمّنه «من أمور كثيرة مخالفة للشريعة الإسلاميّة بل للشرائع السماويّة كلّها».

هكذا بدا أنّه قد «أعطي القوس باريها»، في نهاية طوافها. أعطيها ولو متأخّرًا أشهرًا بعد توقّف الرماية على مشروع القانون الذي أبى رئيس مجلس الوزراء توقيعه، متجاوزًا عن قرار المؤسّسة، فلبث، مذ ذاك، يغطّ في درج من أدراج المجلس. وهذان إباء وغطيط مشكلان - هذا أقلّ ما يقال - في نظر أعراف الدولة اللبنانيّة وقوانينها. بدا، فوق ذلك، أنّ موقف الإفتاء السعوديّ حادثة فريدة في هذا الباب من أبواب العلاقات بين الدولتين. فالبيان صادر عن أرفع الهيئات الدينيّة في المملكة، وهي هيئة رسميّة، وهو يجرّم مشروع قانون أقرّه مجلس وزراء الجمهوريّة أي وليّ السلطة التنفيذيّة العليا فيها. وليس لهذا سابقة، من نوعه، على حدّ علمنا. هذا مع أنّ السوابق، لو كانت البادرة عاديّة، ما كانت لتعدّ أو تحصى. إذ المعلوم، من غير استعلام، أنّ الدولة اللبنانيّة ليست بنت يومين في مخالفة الشريعة الإسلاميّة (والمسيحيّة أيضًا، في كثير من الحالات، واليهوديّة، على طول الخطّ). بل إنّ الإفتاء السعوديّ لو شاء أن يواكب (منذ نشوء الدولتين) مآتي الدولة المذكورة، في هذا المضمار، من أقلّ رخصة تعطى لحانة إلى أسمى قانون للعقوبات أو للنقد والتسليف فإلى الدستور

اللبنانيّ نفسه، لما كفته طاقته كلّها للفصل في كلّ مشكل من مشكلاتها، تحريمًا كان الفصل أم ردًا على المحرّمين وهم كثر. لم يعلّق الإفتاء السعوديّ، مثلاً، لا دحضًا ولا تأييدًا، على فتوى أصدرها مرجع إسلاميّ كبير[1] بحرمة المساهمة في شركة سوليدير التي صادرت لها الدولة حقوق ألوف من اللبنانيّين وأدخلتهم فيها عنوة. هذا مع أنّ الأمر يعني مستثمرين سعوديّين كثرًا يرى صاحب الفتوى الآنفة الذكر أنّهم وقعوا في الحرام. ولم يعلّق الإفتاء نفسه بشيء على فتح أبواب كازينو لبنان مجدّدًا رغم شيوع العلم بأنّ مواطني الجزيرة كانوا، على الدوام، بين أبرز ضحاياه. ولم يحرّم المرجع نفسه على مواطنين سعوديّين، ذائعي الصيت ورفيعي المكانة، لا التوظيف في الدين العامّ اللبنانيّ بفوائد ربويّة جهارًا ولا الاستثمار الضخم في فنادق ومطاعم فخمة يعلم القاصي والداني أنّها ستدار على الهوى اللبنانيّ (لا السعوديّ) فيعرض فيها كلّ حرام، ليلاً ونهارًا، للنظر والسمع والاستهلاك ويرجّح ألاّ تنجو أيضًا من شبهة «الوطء» غير الحلال.

لِمَ أعرض الإفتاء السعوديّ عن هذه الأمور اللبنانيّة (أو السعوديّة-اللبنانيّة) كلّها وعن غيرها ممّا يماثلها في الحرمة الصريحة أو في شبهة الحرام، على الأقلّ، وهو كثير لا يعدّ

---

(١) هو السيّد محمّد حسين فضل الله في فتوى مشهورة.

ولا تحصر أطرافه ونواحيه؟ فعل الإفتاء المذكور، في الواقع، فعل كثير من أهل الفتوى اللبنانيّين أنفسهم - على اختلاف الدين - فتظاهر بالركون إلى رعاية الدولة اللبنانيّة الإجماليّة للأحكام السماويّة وسوّغ له هذا التظاهر أن يعدّ مشروع قانون الأحوال الشخصيّة الاختياريّ خروجًا مباغتًا عن هذه السويّة. فلم تزد المباغتة المزعومة ثورته (وثورة نظرائه اللبنانيّين) على المشروع المذكور إلاّ استعاراً، وحملته على الخروج، بدوره، عن خطّة التحفّظ والصمت في شأن يختصّ برعايا دولة أخرى ولا يختصّ بغيرهم ظاهراً. هذا بينما كان الإفتاء نفسه قد ألف أن يضرب صفحًا عن شوؤن مشابهة تخصّ - على ما أسلفنا - مع الرعايا اللبنانيّين بعض رعايا الدولة التي ناطت به شؤون دينها. ولا ريب، مع ذلك، أنّ مسلك أهل الدين اللبنانيّين حيال أفعال دولتهم وسمتْه، عبر تاريخه، غير بادرة من بوادر الاحتجاج والرفض، فهو لا يماثل، من هذه الجهة، «بيضة الديك» السعوديّة. وهذا اختلاف جدّ قريب إلى الفهم ما دمنا - مبدئيًا - حيال داخل وخارج. ولكن الفورة الدينيّة اللبنانيّة، تبقى، هي أيضًا، من غير نظير، في بابها، إذ هي لا تقارن، مثلاً، من حيث درجة الإصرار والعنف، بالاحتجاج الدوريّ يزجى في المواعظ أو بتوسّط لجان متراخية على تراخي الدولة في جبه ما يشهده المجتمع اللبنانيّ شهوداً دائمًا من تهتّك وانحلال طالما رصدهما المتديّنون في وسائط الإعلام والعرض والإعلان أو في تصرّفات الأفراد والجماعات. فلم يجاوز

الاعتراض عليهما حدّ الخطابة المألوفة أو المراجعة العاديّة.

على أنّنا، بعد تسجيل الشبه والاختلاف بين الموقفين، لا نزال نرى لموقف الإفتاء السعوديّ دلالة على حدة، إذ هو كاشف، بفرادته، لبعد لم يحظَ بحقّه من الاهتمام بين أبعاد المعركة التي أسميت، اختصاراً، معركة الزواج المدنيّ. ذاك بعد ملتبس يتّصل من جهة بانتماء لبنان الوثيق إلى منظومة مثل اجتماعيّة (ولا نقول دينيّة حصراً ولا أساسًا) ويتّصل من الجهة الأخرى بترشّح لبنان الدائم لثغر هذه المنظومة واستفزازها وللاستواء مرآة تعكس مقدار ثباتها أو تقلقلها في الشرق العربيّ برمّته وفي ما يليه أيضًا، على الأرجح. والمعلوم أنّ الكثير من الحبر ينفق في وصف لبنان على أنّه ساحة لنزاعات الشرق العربيّ (وغير العربيّ أيضًا)، ومعرض للتيّارات الأيدلوجيّة المتضاربة التي تخترق حدود دوله. ويبلغ الشطط، في هذا الباب، حدّ الإنكار على نزاعات الداخل اللبنانيّ أن يكون لها قوام بذاتها وعلى اللبنانيّين أن يتناحروا من غير أن يوعز إليهم سادة الجوار القريب أو البعيد بذلك. على أنّ ما يستأثر بالتشديد، في هذا الصدد، إنّما هو تنازع الأنظمة والقوى السياسيّة، أي مسائل السلطة ومصادرها ومؤسّساتها والعلاقات السياسيّة-الاقتصاديّة بين الدول واندراجها في شبكة المواجهات بين أقطاب العالم. هكذا قدّم لبنان، منذ استقلاله، على أنّه حلبة لمجابهة بريطانيّة-فرنسيّة أو مصريّة-عراقيّة أو مصريّة-سعوديّة أو عربيّة-إسرائيليّة أو أميركيّة-

سوفياتيّة، إلخ، تباعًا أو معًا. وإذا كانت موازينه السياسيّة قد اتّخذت، دائمًا، مراكب لهذه المجابهات، فإنّ المدار الفعليّ لهذه الأخيرة عيّن عادة على أنّه تنازع النفوذ الاستراتيجيّ (السياسيّ-الاقتصاديّ والعسكريّ حكمًا) في مجاله الإقليميّ. هكذا حيّد مجتمعه نسبيًا (باستثناء واجهته السياسيّة-الطائفيّة) عن أغراض النزاع المعلنة فيه أو أبقي ما يعني هذا المجتمع منها في نطاق الهوامش والمبادئ. فانصرف علمانيّوه، مثلاً، عن جعل علمانيّتهم موضوع سعي دائب خاصّ به، وناطها بعض منهم بمشروع وحدويّ أو ثوريّ يتعدّاه واتّخذها آخرون، وما يزالون، درأة تكتيكيّة ينصبونها، عند الحاجة، للذبّ عن صيغة الدولة الطائفيّة. ولم يكن ميسورًا لأحد القطع، في أيّ وقت، - وهذه من معجزات التعمية الأيدلوجيّة - أفي المجتمع اللبنانيّ أم في غيره يريد اشتراكيّو لبنان بناء الاشتراكيّة؟ وما يزال موضوع تردّد وحيرة وكرّ وفرّ إلى اليوم نصيب هذا المجتمع من إسلاميّة إسلاميّيه.

على أنّ المجتمع اللبنانيّ كان - ولا يزال، منذ أن نشأت دولته المعاصرة، بل قبل ذلك، أيضًا، على الأرجح - مختبرًا ثقافيًا - بمعنى الثقافة الأعمّ - تتولّد فيه وتتنازع قيم سلوك وتنظيم وأفكار وتطلّعات ترقبها المجتمعات المجاورة وتتحسّس منطوياتها وعواقبها تحسّسًا محمومًا وإن يكن يبقى مكتومًا، في الأغلب. وتتأتّى فرادته الشهيرة لا من تنوّع عناصره وتكاوينه المختلفة بل من علانية هذا التنوّع الفاقعة وتشكّله

معرضًا كثير الأجنحة متنافر الألوان والأصداء لكلّ زائر وقارئ ومشاهد وسامع. والسياسة - بخلاف ما يتراءى - أفقر ما في هذا المعرض ألوانًا - وهذا فقر نسبيّ، بالطبع - وأكثره قابليّة لضبط الإيقاعات وكبت النوازع. وأمّا ما هو أوسع حيلة من السياسة وأوفر أصنافًا وأحفل بالتيارات المتوازية والمتلاطمة فهو أساليب الحياة أي مسالك الأفراد والفئات والأوساط وأذواقها وقيمها. وهذه - بخلاف ما لا يزال يزعم هذا أو ذاك من «المفتين» في الاجتماعيّات - عصيّة على التصنيف الطائفيّ وهي، اليوم، أعصى عليه بكثير ممّا كانت قبل ثلاثين سنة أو خمسين. هذا التنوّع تقع فيه مجتمعات الجوار على ترس ومفسدة في آن. وذاك أنّ كلاًّ منها يسعه أن يعوّل على تعبير مكثّف عن نظامه المعلن (والمفترض الوحدانيّة غالبًا) في وسط ما من الأوساط اللبنانيّة. ولكنّه يقع أيضًا، في بعض آخر من هذه الأوساط، على ما يتحدّى هذا النظام ويخيفه. ولطالما ارتضت مجتمعات الجوار هذه تحويل ما يخيفها من لبنان إلى مفرج لها تزجّ فيه، لمدد تقصر أو تطول، من ساورته من أهلها نزوات خروج وتغيير لا يتّسع لها صدر مجتمعه وتستنفر لردعها إوالات دفاعه عن نظامه. فكان لبنان، في بعض أطواره، على ما هو مأثور، مقهى ودار نشر لمثقّفين عرب ومنتدى وجريدة لمعارضات عربيّة وكان أيضًا حانة ومقمرة ومبغى لمجتمعات تقبل من أهلها، في العالم الواسع، ما تعلن إباءه منهم بين

ظهرانيها. وإذا كان هذان الوجهان من لبنان يفترقان، حتمًا، في القيمة، فهما يتّحدان في أنّهما إعلان لبنانيّ عن ضيق مجتمعات الجوار بنفسها وعجزها عن مطابقة صورتها (أو صورها) المفترضة، ضيقًا وعجزاً يتعدّيان بأشواط موغلة في البعد مجال السياسة.

مظهريّة الاستضعاف

ينمّ بيان الإفتاء السعوديّ عن حدّ لا ينبغي للبنان أن يتجاوزه - على ما يظهر - في تحدّيه ذاك النظام - أو الطراز - العامّ الذي يزعم صفّ طويل من مجتمعات الجوار الاستقرار عليه، من غير أن يفلح في كتمان خشيته على هذا النظام من اختلال الموازين وانصرام الحبال. ويتمثّل الحدّ المذكور، بل يتمثّل النظام نفسه، في خطّ سلوك وتنظيم يصحّ - في ما نرى - أن يطلق عليه اسم المظهريّة الشرعيّة. وهذه تنتهي إلى تشدّد صخّاب في التمسّك بقطاعات بعينها من أحكام الشريعة الإسلاميّة، بحيث يحجب الصخب ترك ما هو متروك من هذه الأخيرة. وهذا المتروك كثير في كلّ موضوع وإن كانت نطقه تتباين ضيقًا واتّساعًا من دائرة من دوائر التشريع إلى أخرى ومن دولة إلى أخرى. ولهذا التباين أسباب، بالطبع، تتّصل بتكوين هذه المجتمعات وتطوّرها التاريخيّ ومدى تعرّضها لرياح العصر واندراجها في منطقه الغلاب. ولكنّ

التباين لا يمنع استخلاص مبدأ عامّ يبدو فيصلاً بين مناطق التمسّك المتشدّد ومناطق الإغضاء المتراخي. وليس هذا المبدأ العامّ غير مبدأ حساب القوى وتقدير الصعوبة والسهولة والأضرار والمنافع. وهو يتجسّد، على المستوى الاجتماعيّ- السياسيّ، في مسلك بسيط أيضًا هو مسلك استضعاف الضعفاء والرضوخ لما أملاه الأقوياء. فحيث تظهر أطياف لنظام عالميّ شديد البأس - أي، مثلاً، في ميدان تجارة المال الذي تحميه بحدقات العيون دول وشركات طويلة الأنياب ومنظمات عالميّة عظيمة الفتك - تترك الأحكام الشرعيّة، دون نبسة أسف، ويحلّ ما حرّمه اللّه ويدخل حماة الشريعة، من أهل الحكم إلى أهل الفقه والإفتاء، في اللعبة، على أصولها، ويبيحون لغيرهم الدخول بطبيعة الحال وتضيع أصوات المتحفّظين، إلاّ من رحم ربّك، وسط الجذل المعمّم. وأمّا حيث يكون الشأن شأن مواطنين وأفراد لا يؤمل أن تجمع صفوفهم عصبية ذات بال ولا يخشى من جانبهم، أذى يذكر، فينادى من على رؤوس المآذن «واشريعتاه».

هكذا يصحّ أنّ يسوق «المطوّعة» المارّة إلى المساجد بالسياط ويصحّ أيضًا أن ينكر على طالبي الزواج والطلاق، أيّما إنكار، حقّهم في الذهاب إلى غير المحاكم الشرعيّة. فالحال أنّ عصبة الخيار المدنيّ في الأحوال الشخصيّة ضعاف. ولا يتأتّى ضعفهم، في لبنان، من قلّة عديدهم، على ما زعم، فهم، على ما أظهرت الاستطلاعات وأشار أحد المساجلين في

الموضوع، أوفر عديداً من طائفتين كبيرتين[١]. وإنّما يتأتّى هذا الضعف من كونهم أفرادًا وثللاً موزّعين في طول المجتمع اللبنانيّ وعرضه، لا تمثّلهم، في مطلبهم هذا مؤسّسات يعتدّ بها - تقابل المؤسّسات الدينيّة - ولا يؤولون إلى قوّة انتخابيّة مركّزة ولا تقول بقولهم - إلاّ استثناء - أحزاب نافذة ولا يؤمل، بطبيعة الحال، أن تستنفر لنصرتهم عصبيّات طائفيّة، إلخ. هكذا لا يجد هؤلاء من يتّخذونه صوتًا لهم إلاّ مثقّفين يكتبون في الجرائد وناشطين يروحون ويغدون في المنتديات وحزبًا من هنا وجمعيّة من هناك. وهذا الرعيل كلّه، بقي ميسوراً، على الدوام، إسكاته أو الغضّ من صوته...

الجلّ والكلّ

... حتّى حصل أن رفع هذا الصوت رئيس الجمهوريّة. رفعه، على غير موعد، تقريبًا، وكان منه أن تمكّن في مجلس الوزراء، من إقرار مشروع قانون يلبّيه. وكانت للرئيس حوافز لنا إليها عودة. غير أنّ بادرته، إذ بلغت هذا المبلغ من القرب إلى النفاذ، استنفرت خيل «المظهريّة الشرعيّة» ورجلها. وإذا كان لهذه المظهريّة، في بعض أقطار الجوار، دوائر عديدة تشتمل، بالرغم من جزئيّة نطاقها، على وجوه متنوّعة من

---

(١) يوسف كفروني، في النهار، ٢٨/ ٣/ ٩٧.

تنظيم المجتمعات وتشريعها، فهي، في لبنان، تكاد تبدو محصورة، بسبب من استشراء الأعراف المدنيّة والشرائع الوضعيّة، (وما تنطوي عليه من مجانبة منتشرة وصريحة لكلّ شرع دينيّ)، في ميدان الأحوال الشخصيّة. وقد استتمّ جعل مشروع القانون ذا صفة اختياريّة كشف الهزالة المبدئيّة لنصب التمسّك بسلامة الشرع الدينيّ وصونه من الخرق الوضعيّ في مواجهته. بدت هذه الهزالة في المعارضة الدينيّة المسيحيّة للمشروع، بادئ بدء. إذ ظهر استعداد هذه المعارضة للحيدة عن مبدأ حرّيّة الإيمان الذي لا تني تردّده ولترك القول، أيضًا، بأنّ المسيحيّة ديانة لا شريعة حالما يلوح من جانب الدولة مسّ محتمل بإلزاميّة قطاع من الشريعة الكنسيّة لا تزال إلزاميّته مصونة، مظلّلة بخيمة القانون الوضعيّ وبالرضوخ الواسع النطاق، ومسّ آخر، يظلّله المشروع الوضعيّ الجديد، بإلزاميّة تصرّف غير المؤمنين، في موضوع شخصيّ أساسًا، تصرّفًا لا يفصلهم عن هذه الشريعة الكنسيّة التي لا يزالون مقيّدين بأحكامها قسرًا. وقد مضى معارضو المشروع من أهل الكنيسة - ومضى معهم معارضوه المسلمون أيضًا - شوطًا بعيدًا في استفزاز شعوب برمتّها، مسيحيّة وإسلاميّة، اعتمدت عن بكرة أبيها، صيغًا من الخيار المدنيّ في أحوالها الشخصيّة. فأخذوا عليها، وإن اختلفت الألفاظ، نفس ما أخذه المفتي السعوديّ من حرمة «الوطء» وفساد «التوارث وإلحاق الأولاد»، إلخ، إلخ... على أنّ الهزالة بدت أفدح في المبدأ

الذي نهضت عليه المعارضة الإسلاميّة لمشروع القانون. فهاهنا ظهرت الشريعة، بحكم اتّساع الخروق الوضعيّة الاستثنائيّ في الحالة اللبنانيّة، وكأنّها في تاريخها الطويل وأبعادها المترامية، لم تطرق بابًا ولم تتناول غرضًا غير الأحوال الشخصيّة ولم تكن لها مؤسّسة غير المحاكم الشرعيّة. وهذا مذهب يصل بالمظهريّة الشرعيّة إلى نهاية مطافها وأردأ حالاتها، فضلاً عن أنّه لا يليق بعلماء مجتهدين.

يسع من عارضوا، بطبيعة الحال، أنّ يستحضروا القول المأثور - ولو مقلوبًا - فيردّوا بأنّ «ما لا يدرك جلّه لا يترك كلّه». ومفاد هذا أنّه إذا كان قد سبق للشريعة أن أجليت، مضطرّة، عن ميادين كثيرة فإنّ هذا لا يلزم أهلها بتقبّل جلائها، طوعًا، عن معقل أخير ما تزال تظلّله أحكامها، وهو، من غير شكّ، معقل أثير وخطير. ولكنّ هذا الموقف، على وجاهته، لا يستقيم وتصوير المشروع الذي طرح على أنّه سابقة ترتدّ بالناس من الطهارة التامّة إلى الرجس المطلق. فقد سبق القول إنّه يحكم في هذه البلاد، على الأغلب، «بغير ما أنزل اللّه» و«يحلّل» فيها، كثيراً، «ما حرّم اللّه ويحرّم ما أحلّ»، ويعطّل الكثير من أحكامه أيضًا وهذا من عهود بعيدة. ولكن الأجدر بالتنويه، في هذا الباب، هو أنّ المشروع لم يكن ملزمًا لأيّ من المتمسّكين بالشريعة في نطاق الأحوال الشخصيّة بترك هذا التمسّك. وإنّما هو أبقى هؤلاء على ما هم عليه، دون أدنى تغيير، وتوجّه بأحكامه المستجدّة إلى

غيرهم، وهذا هو معنى صفته الاختياريّة. فكان منتهى المطلوب من أهل التشريع المرعي الإجراء - مسيحيّين ومسلمين - أنّ يعترفوا بأنّ «غيرهم» هذا موجود. وهم لم يفعلوا. بل إنّ بعضهم ذهب في الإنكار مذهبًا جافيًا. فكان مفتي الجمهوريّة (السنّيّ) ومعظم علماء الدين الذين آزروه - وهم أصحاب مراكز في الإفتاء والقضاء - يحرصون كلّما عادوا إلى إعلان موقفهم على التصريح بأنّهم يرفضون مشروع القانون «المدنيّ الاختياريّ[1]» ولا يتجاوزون عن صفته الأخيرة هذه. وألحوّا أيضًا في المطالبة بقفل النقاش نهائيًا في الموضوع وذهب المفتي إلى حدّ التصريح باستعداده للاستشهاد درءًا للنازلة. ولنا في كلّ حال، عودة إلى جملة هذا الموقف وغيره.

بين التلقائيّة والوحي

ما نريد إيضاحه، الآن، هو أنّنا لم نبتغ، إذ صدّرنا العرض بالبيان السعوديّ، أن نردّ المواجهة كلّها إلى مجرد الاستجابة

---

(١) مثلاً: مفتي طرابلس طه الصابونجي، في **الديار** ٤/٢/٩٨، وهو ينكر في هذا الحديث صلاحيّة مبدأ الاستفتاء في الأحوال الشخصيّة. أيضًا: الهيئة الشرعيّة في المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، في **النهار**، ٢٦/٣/٩٨. هذا إلى تصريحات متكرّرة لمفتي الجمهوريّة محمّد رشيد قبّاني تجهر برفض مبدأ «الاختيار» في هذا الموضوع. وهو ما فعله أيضًا «اللقاء الإسلاميّ-المسيحيّ» في صيدا، راجع **النهار** ٢٧/٣/٩٨، إلخ...

لموقف خارجيّ. وإنّما رمينا إلى رسم النطاق الأوسع الذي جرت المواجهة بين حدوده. وهو نطاق مترامي الأطراف يحدّه هذا النوع من المواقف وقلّما حظي بالتفات الخائضين في الجدال. ويجوز الافتراض أنّ الموقف السعوديّ أورث الرفض السنّيّ ذاك التشدّد الاستثنائيّ الذي تزكّيه وحدانيّة للمرجعيّة السعوديّة، في هذا النوع من الشؤون، هي اليوم أظهر منها في أيّ وقت مضى. فهي مكفولة سياسيًا بالوفاق السوريّ-السعوديّ وبانكفاء القطب المصريّ عن «الساحة» اللبنانيّة. وهي مكفولة أيضًا بسياسة مساعدات مستقرّة. وتنتهي هذه الشبكة نفسها من العوامل إلى تفسير لعنف الردّ الذي بدر من رئيس الحكومة الحاليّ رفيق الحريري بعد إقرار مشروع القانون في مجلس الوزراء ولتجاوزه العرف والأصول المستقرّة في معالجة واقعة الإقرار. وهذا تفسير قد ينفع في تبديد دهشة الذين أدهشتهم قيادة الحريري الحملة على المشروع (إذ هو قائدها الأهمّ) وكانوا يرون فيه الطرف «المتقدّم» بين أطراف السلطة وقوّة «التحديث» البارزة فيها معوّلين على أسلوبه «الرأسماليّ» في الإعمار ومروحة خبراته الشخصيّة وشبكة علاقاته المنتشرة إلى أطراف العالم.

إلى هذا، لا يجوز أن يفترض لمراجع إيران - وهذه هي القطب الإسلاميّ الآخر ذو الجاذبيّة في لبنان، أو في بعضه، وإن تكن هذه المراجع لم تصرّح، أثناء المجابهة ولا بعدها، بما يكافئ التصريح السعوديّ - موقف يغاير موقف الإفتاء

السعوديّ في شيء. فلا يستغرب، إذن، - مع احتساب الحافز الذاتيّ عاملاً حاسمًا، في الحالتين - أنّ إنكار حزب الله «تمدين» الأحوال الشخصيّة جاء مقاربًا في شدّته - باستثناء السعي الحثيث في إذكاء نار الحملة ونشرها - موقف المراجع السنّيّة[١]. ويلاحظ هاهنا أنّ السيّد محمّد حسين فضل الله، وإن يكن وضع نفسه في دائرة الرفض أيضًا، قد اختار لرفضه صيغًا لم تخل قط من المرونة والمقابلة بين حيثيّات الإنكار والتفهّم[٢]. فزكّى - ولو على صعيد الأسلوب دون المضمون - تحفّظه عن خطّة الموقع الإيرانيّ الولاء، في البلاد، وتحفّظ هذا الموقع عن خطّته. أخيرًا، كان الإلهام الفاتيكانيّ حاضراً، بالطبع، في مواقف الكنائس الكاثوليكيّة اللبنانيّة[٣]. وهذا إلهام أكسبته معايشة العلمانيّة الأوروبيّة مدّة أنافت عن قرنين

---

(١) بكّر الشيخ نعيم قاسم (في أواخر ١٩٩٦) إلى حملة لا على المبدأ المدنيّ بل على مناصريه أيضًا، فدعاهم إلى ترك البلاد. ولا يخفى أنّ رفض الدعوة وتناول أصحابها في حقوقهم الأساسيّة شأنان مختلفان جدًا (عن: وجيه كوثراني، في **النهار**، ١٨/١٢/٩٦، و راجع أدناه). وعمد السيّد حسن نصر الله إلى حملة مركّزة على مشروع القانون، بعد إقراره، (راجع مثلا: **النهار**، ٢٣ و٢٤ و٢٧/٣/٩٨)

(٢) راجع خلاصة لموقفه في **النهار**، ملحق **حقوق الناس** الشهريّ، ١٣/٥/٩٨.

(٣) ويجب «أن نظلّ قادرين على التشريع أو قبول التشريعات من الكرسيّ الرسوليّ» وتطبيقها لأنّها وثيقة العلاقة بالإيمان. المونسنيور منصور حبيقة، رئيس غرفة في محكمة الاستئناف المارونيّة، في **النهار**، ١١/١/٩٧.

مرونة مؤكّدة. ولكنّه لا يتقبّل خسارة مواقع مستقرّة للكنيسة حيث لا تحمله على هذا التقبّل اعتبارات شديدة الوطأة - وهذا هو أيضًا مسلك الكنائس المحلية، تلقاء ذاتها.

و«التلقائيّة» هذه هي، في الحقّ، ما يجب أن يحسب له أوفى حساب حين نحاول فهمًا للمعركة التي جرت. وذاك أنّ مواقف الخارج، سواء أصرّح بها فعلاً أم صحّ افتراض وجودها، تختطّ حدودًا خارجيّة لا ينبغي لبعض أطراف الداخل (أو قل لأهمّ أطرافه) أن تجوزها ولا أن تشيح عنها. وهي - أي مواقف الخارج - قد تصلح تعليلاً لدرجة الشدّة والحرص والمثابرة في تعبير هذا أو ذاك من أطراف الداخل عن موقفه. وهي تشير أيضًا إلى ترامي الجبهة التي خاضت عليها معركة الخيار المدنيّ جماعة تكاد أن لا تكون جماعة (فضلاً عن صفتها الأقلّيّة). وذلك منذ أن أعلن رئيس الجمهوريّة مبادرته، في عيد الاستقلال لسنة ١٩٩٦. على أنّ مواقف الداخل تمليها، من حيث الأساس، اعتبارات الداخل والمصالح الراسخة فيه. وهذه بعيدة عن أن تكون ثانويّة أو هيّنة. وهي الموضوع الرئيس لهذه المقالة وهمّها الأصليّ.

II

الإنكار والتباين

لم يكن الجدال الداخليّ آية في الإنصاف (إنصاف النفس وإنصاف الغير) ولا في النزاهة (أي في الركون إلى الحجّة والاستقواء بمنطقها الصارم لا بالمكابرة وتعمية الوقائع). وكانت الدعوة إلى قفل النقاش أصلاً (وقد أشرنا إليها) وما تلاها من دعوة أشياع الزواج المدنيّ إلى التفتيش عن بلاد أخرى حدّين أقصيين ظهرت، في الطريق إليهما، أساليب في المجادلة كانت مطمورة تحت المزايدة «الحواريّة» (ناهيك بالديمقراطيّة) واستشرت لغة هي إلى القذف أقرب وبرزت أحكام لا تمتّ إلى اعتدال الفكر وموازنة المعطيات بصلة. ولنسارع إلى القول إنّ أنصار المشروع لم يلبثوا بمنأى من المبالغة والتعمية دائماً ولكنّهم لبثوا يشيلون في ميزان العمى عن حقّ الغير (بل عن وجوده أصلاً) وما يجرّه هذا العمى من

عنف في اللفظ وفي إنكار القيمة على موقع الغير وحجّته إنكاراً يبلغ حدّ الإعدام الرمزيّ.

كان حريًا بالغاية التي رسمتها المراجع الدينيّة لضلوعها في الحملة أن تكون مثاراً للدهشة. ولكنّ اتّساع مروحة المتمسّكين بهذه الغاية، من بينهم، لم يترك للدهشة فسحة. لم يقصر أصحاب الحملة هؤلاء همّهم على ما يعدّ حقًا مؤكّدًا لهم، أي على كشف ما يرونه للمشروع من «أضرار» اجتماعيّة أو ما يجدونه فيه من ثغرات عمليّة، ويتوجّهوا بالتالي إلى أصحابه وأنصاره بالإرشاد والدعوة إلى التخلّي عنه، ردًا للضرر وسدًا للثلمة. بل بقي هذا الوجه من وجوه حملتهم ثانويًا فيها. وإنّما طلبوا، بأقصى الشدّة، طيّ صفحة المشروع أصلاً بحجّة رئيسة هي مخالفته شرعهم هم في موضوعه. وكان من شأن هذا المدار الذي نيطت به الحملة أن يكون مثار دهشة فعلاً. فهو ينتهي، بادئ بدء، إلى الإنكار على مواطنين راشدين أن تكون بهم رغبة، ولو مبدئيّة، في الخروج عن دائرة الشرائع المرعيّة إلى شرع آخر يختلف عنها مورداً ومفاعيل. وهو ينتهي أيضًا إلى إنكار أصليّ للحقّ الذي للدولة في التشريع لهؤلاء المواطنين تشريعًا يراعي معتقدهم ومصالحهم مراعاة القوانين النافذة حقوق فئات من المواطنين غيرهم. وهو يفترض أخيراً للتشريعات النافذة وحدة الكلّ المصمت بحيث يبدو الطارئ المقبل منصوبًا من جانب أقلّيّة مرصوصة في وجه أكثريّة ساحقة لا موضع في وحدتها لثلمة ولا وجود لصدع. هذا

فيما يعلم القيّمون على التشريعات المذكورة أنّ بينها مراعي ممتدّة لغزلان كثيرة. في هذا المنطلق الذي اختارته المراجع الدينيّة لحملتها، أي في الخروج بها عن جادّة النقد المعياريّ والعمليّ إلى دائرة الإنكار المبدئيّ، يتجسّم الفيصل ما بين تقبّل المغايرة في المعتقد والمصلحة ورفض المغاير حقًا ومصلحة ووجودًا، فضلاً عن المعتقد. ظهر إذن أنّ المراجع الدينيّة تجيز الأخذ والردّ في كلّ أمر يتّصل بسلطة الدولة - بل وتأخذ منهما بالقسط الأوفى - ولكنّها تضيق على الفور بالجدل، مبدأ وممارسة، حين يتعلّق الأمر بسلطتها هي.

لا ريب، من بعد، أنّ رجال الدين، من مسيحيّين ومسلمين، لم يكونوا وحدهم في مواجهة المشروع، منذ أنّ لاحت بوادره، ولا هم وقفوا منه موقفًا واحدًا. فقد كان في الجهتين، جهة المفنّدين وجهة المزكّين، ساسة ومثقّفون وفاعليّات أهليّة أخرى، إلى رجال الدين. فوجد المشروع مؤيّدين له بين رجال الدين كان لتأييدهم وقع استثنائيّ ورنّة بارزة لأنّهم واجهوا شبه إجماع من الرؤوس الرسميّة للـ«كنائس» المسيحيّة والإسلاميّة، أي من المرجعيات الدينيّة المخوّلة تمثيل الطوائف باعتراف الدولة. وكان شبه الإجماع هذا، وقد رفدته تعبئة في دور المرجعيّات وبيوت العبادة، وقابله تشتّت بين الساسة من أنصار المشروع وخصومه، باستثناء نواة صلبة المعارضة تكوّنت حول رئيس الحكومة، هو ما أفضى برجال الدين إلى صدارة المواجهة، من غير منافسة

فئويّة تذكر، وحجب، إلى حدّ، تأييد معظم المثقّفين الذين أدلوا بدلائهم للمشروع وحركة الناشطين لشرح مزاياه والدعوة إليه.

وإذا كان التنوّع في مواقف رجال الدين يستأهل وقفة خاصّة سنجد لها موضعًا، فإنّ اللغة الجافية التي اعتمدها بعض الرافضين من المراجع وغيرهم صرفت الانتباه عن دقائق المناقشة التي جرت على مدى شهور كثيرة. وهي كانت مناقشة جامعة، برغم التفاوت في قيمة الإسهامات وقوّة الحجج، لم تكد تخلف جانبًا من المشروع إلاّ طرقته، ولا شيئًا يعتدّ به لتسويغه أو لدحضه إلاّ قيل فيها. هذا رغم جنوح إلى التسرّع والاختزال أملته حماوة الوطيس، فلم ينج منه، على الجملة، إلاّ من كانت له سابقة قديمة في حمل هذا الهمّ أو باع طويلة بحكم المراس والاختصاص. عليه تستحسن العودة، بعد أن مالت الجبهة إلى الهدوء، نحو الحجج التي حفلت بها المناظرة، في جهتيها، لعلّ عرضها وتبويبها يسعفان في استجلاء دلالة - أو دلالات - للجدال تتعدّى تفاصيله إلى مصادر إلهامه البعيدة، ثمّ في استخراج عبرة - أو عبر - تتّصل بحال المجتمع اللبنانيّ الإجماليّة، على ما بدت عليه تحت كشّافات المعركة وما يحتمل أن تؤول إليه، في المجال الذي أنارته هذه الكشّافات، على الأقلّ. فلقد كانت المجابهة كلّها، حقًّا، كشّافاً ضخمًا سطعت أنواره المشوبة على مساحة أحوالنا العامّة كلّها لا «الشخصيّة» منها وحسب.

أطوار ومحاور

طالت المساجلة العنيفة حول الأحوال الشخصيّة والتشريع المدنيّ لها نحواً من ثمانية عشر شهراً انبسطت بين عيد الاستقلال في تشرين الثاني ١٩٩٦ وشهر أيّار ١٩٩٨، ولا تزال تجرّ إلى اليوم ذيولاً متراخية. وهي بدأت شديدة في مطالعها حين أفصح رئيس الجمهوريّة عن نيّته في هذا الصدد، ثمّ خفّت أوارها، بعد أسابيع، لتعود فتنفجر، على نطاق أوسع، حين أحال رئيس الجمهوريّة مشروع القانون الجديد على مجلس الوزراء، في مطلع العام ١٩٩٨ ثمّ طرحه في الجلسة المنعقدة يوم ١٨ آذار فانتهى المجلس إلى إقراره بأكثريّة ٢١ صوتًا واجهوا معارضة ستّة هم رئيس الحكومة «وكتلته» الوزاريّة وامتناع واحد هو سليمان فرنجيّة، وتغيّب اثنان هما وليد جنبلاط وهاغوب دمرجيان (المستقيل استقالة لم تكن قد قبلت). وكان قد أحيل إلى لجنة الإدارة والعدل، منذ ١٧ تمّوز ١٩٩٧، اقتراح قانون، في الموضوع نفسه، وقّعه نواب الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ، ويعدّ وريثًا لآخر تاريخيّ طرحه الحزب الديمقراطيّ في مطلع السبعينيّات وحمل رايته، بعد ذلك، أوغست باخوس، مدّة نيابته[1]. على أنّ هذه الإحالة

(١) راجع نصّ محاضرة له في **الديار** ١٣/ ٢/ ١٩٩٧، وأيضًا روايته لمسيرة الفكرة في **النهار** ١٠/٩/١٩٩٧. وقد أشار الرئيس نبيه برّي (في **النهار** ٢٦/ ٣/ ١٩٩٨) إلى أنّ تحويل مشروع الحزب إلى الحكومة وإلى لجنة الإدارة والعدل لم يتسبّب في مثل الضجّة التي أحدثها لاحقًا إقرار مشروع رئيس الجمهوريّة في مجلس الوزراء.

لم تستنهض ما استنهضته مبادرات رئيس الجمهوريّة من معارضة وتأييد بل اقتصرت ذيولها على مشاركات متفرّقة في الجدال جاءت من جهة أركان الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ ومثقّفيه ومن جهة باخوس أيضًا. وقد انعقدت راية الرفض القاطع، في توزيع المواقف، لأهل السنّة، على اختلاف الفئات وعلى تباين في حدّة المعارضة أيضًا، وتلاهم الشيعة ثمّ الدروز، على تنوّع أظهر في مقالات هاتين الطائفتين. هذا بينما بقيت المعارضة المسيحيّة أخفت حماسًا وأقرب إلى البرم بالموضوع كلّه وتصدّرها الموارنة ونأت عنها الأصوات البارزة من الروم الأرثوذكس أو صمتت ووقف من نطق باسم الإنجيليّين، وقوفًا صريحًا في صفّ المؤيّدين.

ويبيح ما بين يدينا من نصوص الجدال - وهو عشرات - أن نتبيّن، لهذا الأخير محاور عدّة دار عليها وهي السياسيّ-الظرفيّ والحقوقيّ أو الشرعيّ والاجتماعيّ والسياسيّ-«الوطنيّ» أو «المجتمعيّ» أو الاستراتيجيّ وهذه النعوت الثلاثة تنحو إلى الترادف ها هنا.

١ . **المحور السياسيّ-الظرفيّ**: وهو لا يخلف ميعادًا في هذا النوع من المواجهات. ومنطلقه الثابت أنّ «الوضع دقيق»، وأنّ القضيّة - أو القضايا - الكبرى أولى بالاهتمام، وأنّه لا بدّ من الانصراف عن كلّ ما يشقّ الصفّ. وكان الحديث، هذه المرّة، موجّهًا إلى رئيس الجمهوريّة. فافترضت لموقفه حوافز خارجة عن نطاق الجدل الظاهر تتدرّج من توظيف الموقف في

تجاذب الرئاسات الثلاث أطراف السلطان ومزاياه إلى الرغبة في تمديد الولاية إلى التفادي من البحث في إلغاء الطائفيّة إلى الحرج الذي أثاره التوجّه الإسرائيليّ في صدد القرار ٤٢٥ .
ولم يفت نقّاد الرئيس دعوته إلى تركيز الجهد على القرار الآنف الذكر (هلعًا من احتمال تنفيذه في هذه المرحلة) ولا فاتهم حضّه على التوجّه نحو إلغاء الطائفيّة السياسيّة إذ هذا هو الطريق الملوكيّ نحو سموات لا تجوز تغطيتها بقبوات الأحوال الشخصيّة. وزعموا أيضًا أنّ الرئيس، حين طرح مشروعه في جلسة مجلس الوزراء، أخذ هذا الأخير على حين غرّة، إلخ.
وأمّا أنصار المشروع فأعرضوا، على جاري العادة، عن هذه المآخذ أو عن معظمها. إذ المألوف أيضًا أن يقتصر الالتفات إلى «الظرف» و«التوقيت» على المعارضين. ولا يلتفت هؤلاء، من جهتهم، إلى أنّ الظرف كان «دقيقًا» أيضًا والقضايا الكبرى كانت قائمة قاعدة كلّما اتّخذ إجراء او أقرّ تشريع أعجبهم ولم يعجب غيرهم. هذا بينما ينبّه الأنصار إلى أنّ القضيّة المتنازع فيها ماثلة في الساحة من عقود وأنّ الرئيس أعلن نيّته قبل الجلسة الحاسمة (التي لم تحسم أمرًا، بالنتيجة) بخمسة عشر شهرًا وأنّه أحال المشروع إلى مجلس الوزراء قبل إقراره بشهرين وأنّ هذه المدد كلّها كانت كافية لإعلان المواقف كلّها ولتقليب المسألة ظهرًا لبطن وأنّ مشروعًا هذا شأنه لا تستقيم معارضته باعتبارات تقع خارجه وإنّما ينظر أوّلاً في فحواه ومناسبته وموضوعه.

٢. **المحور الحقوقيّ-الشرعيّ**: وكانت المعارضة الإسلاميّة أكثر دورانًا عليه من المسيحيّة. فنحتْ هذه الأخيرة إلى إبراز صفة «السرّ» التي للزواج في صيغته المسيحيّة وما يترتّب عليها من أحكام تتّصل بالطلاق خصوصًا. وكان هذا المطعن خطيراً على خصارته، إذ هو انتهى ببعض المراجع (الكاثوليكيّة، بخاصّة) إلى وضع الخيار المدنيّ على سويّة من اللاشرعيّة لا تختلف اختلافًا يعوّل عليه عن تلك التي وضعه عليها معارضوه من المسلمين ومن ثمّ، إلى إخراج المقدمين على الخيار المذكور من شركة الكنيسة وإلى نسبتهم وأولادهم إلى أثقل الوصمات ثقلاً على النفس، في هذه الحالة: الزنا.

وأمّا المعارضة الإسلاميّة فدخلت في التفاصيل، مشدّدة على خرق القانون المدنيّ شريعة الزواج في الإسلام من مواضع عدّة أبرز من بينها، بالإجماع، إباحة زواج المسلمة من المسيحيّ ومخالفته الأحكام الشرعيّة في الوصاية والولاية واجترحت، في بعض المقالات، سيناريوات، هي إلى الأساطير الإغريقيّة أقرب، لتوكيد مضرّات التبنّي[1]. وجرى

---

(١) راجع في مسألة التبنّي وغيرها عرضًا تفصيليًا للمآخذ الإسلاميّة على التشريع المدنيّ في مقالة لنبيل جميل الحسامي، **النهار**، ٢٠/٢/١٩٩٨. ويتبسّط الحسامي في اجتراح السيناريوات التي يوشك الأخذ بمثلها أن يحول دون الزواج والإنسال قاطبة وأن يؤدّي بالجنس البشريّ إلى الانقراض. وراجع في التبنّي ومشكلاته عند الكنائس الشرقيّة: **أنظمة الأحوال الشخصيّة** (مؤلّف جماعيّ)، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٠، الباب الثالث.

التفادي، إلاّ في ما ندر، من مسائل، هي، في الواقع، أهمّ مدارات الخلاف، بينها شروط الطلاق وحكم تعدّد الزوجات والمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث وتجاوز حرمة التوارث لعلّة اختلاف الدين[١] ... عوض هذا التركيز للبحث على مسائل بات نظام الأحوال الشخصيّة الإسلاميّ يواجه فيها قيمًا مستقرّة في المجتمعات المعاصرة - ويمتّ اللبنانيّون إليها بصلات متباينة المتانة - ركب المعارضون المسلمون أسهل المراكب وهو نظريّة المؤامرة. فقالوا بوجود اتّجاه متدثّر بعباءة المشروع المدنيّ إلى «إلغاء» المحاكم الشرعيّة و«إخراج» الأحوال الشخصيّة من دائرة الشرع بالكلّيّة ... ولم يتوانَ بعض

---

(١) فرض المشروع الذي اقترحه رئيس الجمهوريّة التوارث مع اختلاف الدين، ولكنّه أحال إلى القوانين السارية في مسألة الحصص الإرثيّة وغيرها ممّا يتّصل بالمواريث. راجع نصّ المشروع في ملفّ **معلومات**، العدد ٣٢، المركز العربيّ للمعلومات، آذار ١٩٩٨، وخصوصًا المادّة ١١٠. وأمّا تعدّد الزوجات فانفرد بالمنافحة المفصّلة عن مبدإه طلال عتريسي، معوّلاً على شهوة الرجل وما يعرو العلاقة الزوجيّة من ملل وفتور مع مرور الزمن يجيزان، في رأيه، استحداث شريكة أخرى، (**النهار**، ٢ و٣/ ٤/ ١٩٩٨). فكان أن انبرت دلال البزري لتذكيره بأنّ النساء أيضًا لهنّ شهوة (**النهار**، ١١/ ٤/ ١٩٩٨). جرت هذه المبارزة في وقت كانت فيه طلائع الزحف نحو فياغرا قد ظهرت، وبدا رجال العالم، لهذه الجهة، في حالة يرثى لها. قبل ذلك، كان وضّاح شرارة قد بيّن في مقالة شائقة، (**«ذوات الفروج يركبن السروج»**، في **باحثات**، الكتاب الأوّل، ١٩٩٤-١٩٩٥)، أنّ شهوة المرأة - لا شهوة الرجل - هي، في المخيّلة العربيّة الإسلاميّة، موئل التهويم المذعور من انقلاب محتمل لنظام العالم.

هؤلاء، على ما سبق بيانه، في دمغ أصحاب الصيغة المدنيّة وذراريهم بوصمة الزنا، شأن نظرائهم المسيحيّين، ولاقوا وصمة الخروج من الكنيسة بتهمة الجحود والردّة ملوّحين بهذه الأخيرة، على وجه الخصوص، للمسلمة التي تجرؤ على الزواج في غير دينها[1]. وكان هذا الوعيد الصارم ينتهي، عادة، إلى القول إنّ الزواج الإسلاميّ «مدنيّ»، على كلّ حال، ما دام لا يفترض وجود مرجع دينيّ لعقده بصيغة ذات صفة دينيّة حصراً! وكانت هذه القولة الأخيرة حاضرة، دائماً، للتجاوز، بغتة، عن كلّ مواضع التفارق بين نظامين للزواج - وللأحوال الشخصيّة كلّها - لا يورث إنكار التفارق البعيد بينهما إلاّ التعمية. فتوحي - أي القولة - أنّ مدنيّة «المدنيّ» محصورة في صفة المرجع الذي يعقده وفي اقتصار لفظه على «الرضا والقبول» ولا شأن لها بمضمون العقد أي بسائر الأحكام التي تحصي شروطه وموانعه وترعى مصيره وتدبّر نتائجه كلّها، وهي المفصّلة في مشروع القانون. كانت القولة المذكورة تتخطّى الجدال كلّه بشطحة بسيطة واحدة لتفضي إلى

---

(١) راجع، من الجهة المسيحيّة، تفصيلاً للموقف الكاثوليكيّ في كلام لرئيس محكمة الروم الكاثوليك المنفردة في بيروت المونسنيور الياس رحّال (في **النهار** ١١/١/١٩٩٧). وراجع في حكم المسلمة التي تتزوج في غير دينها، كلاماً (في م ن) لمفتي جبل لبنان الشيخ محمّد علي الجوزو ومثله في **الديار**، ١/١٢/١٩٩٦، إلخ. وراجع وقائع الجدال في هذا الموضوع بين الشيخ عبدالله العلايلي والمفتي حسن خالد في محاضرة للقاضي طارق زيادة، في **أنظمة الأحوال الشخصيّة**، م م، ص ١٨٢-١٨٤.

موقف مرسوم سلفًا: ما دام الزواج الذي نحن عليه «مدنيًا» فدعونا وشأننا وتدبّروا حلاً لمن كان يشكو من المسيحيّين، حصراً، «كنسيّة» زواجه وعقابيلها. وأمّا التشخيص الأخير الذي كان يقترن بهذا الموقف سنداً له فهو بسيط أيضًا وجازم: لا مشكلة عند المسلمين في أحوالهم الشخصيّة القائمة، لا تشريعًا ولا محاكم(١). عليه غدت المطالبة «بوقف النقاش كلّه فوراً» أمراً منتظراً، لترتّبها على صلب الموقف أصلاً قبل اعتكار المزاج.

إلى هذا، نوّه المعارضون بأنّ اجتراح تشريع مدنيّ للأحوال الشخصيّة مجلبة لتشابك بين نظامين قانونيّين(٢)، يزيد من احتماله أنّ المشروع المطروح اختياريّ. فجرى تصوير الحال - وللضرورة أحكام - على أنّها - وقد سبقت الإشارة إلى هذا - حال مناطحة بين نظامين وحسب، واحد دينيّ والآخر مدنيّ،

---

(١) مثلاً: تصريحا المفتي الجوزو أعلاه (الحاشية السابقة). وكلام قاضي بيروت الجعفريّ محمّد علي كنعان في **النهار**، ١١/ ١/ ١٩٩٧. وقد شذّ عن القول بـ«مدنيّة» عقد الزواج الإسلاميّ رشاد السيّد (في **النهار**، ٢٠/ ٢/ ١٩٩٨) إذ عدّ الزواج « آية من آيات الله» مستنكرًا كلّ رجوع عن «فواقة» الرجال أو عن تعدّد الزوجة لكونه تحريمًا لما أحلّ الله. هذا بينما أحصى مصطفى الجوزو جملة الفوارق في الأحكام بين شرعي الزواج، الإسلاميّ والمدنيّ (**النهار**، ١٦/ ٥/ ١٩٩٧).

(٢) عدّه الشيخ محمّد مهدي شمس الدين «تجزئة جديدة في المجتمع المدنيّ» (في حوار مع المطران جورج خضر استضافه برنامج **كلام الناس**، المؤسّسة اللبنانيّة للإرسال، راجع **النهار**، ٢٤/ ١/ ١٩٩٧). راجع أيضًا مقالة الوزير عمر مسقاوي في **النهار**، ٥/ ٢/ ١٩٩٨.

لا بين تسعة عشر نظامًا طائفيًا وواحد مدنيّ. ولم يتكلّف أحد من الذين ذهبوا هذا المذهب مؤونة التحقّق من أنّ الأنظمة القائمة لا تتشابك وأنّ كلاً منها مدعوّ بمفرده إلى مبارزة مع الطارئ المدنيّ، فارسًا لفارس. وكانت الصيغة الأولى التي اتّخذها هذا الوفاق، ميل الكنيسة المارونيّة، بخاصّة، إلى تعليل معارضتها المشروع المدنيّ، أساسًا، برفض المسلمين إيّاه. وكان هذا التعليل مخرجًا مواربًا للكنيسة من تبعات الرفض المعلّل بأسباب لاهوتيّة. فهي تعلم أنّ للقيم المدنيّة انتشارًا لا تصحّ الإشاحة عنه بين أتباعها وأنّ معاناة الراغبين في الخروج من قفص «الزيجة المارونيّة» الشهيرة تسعف هذا الانتشار بحافز عمليّ وأنّ مواجهة هذا النازع القائم بمجرّد النبذ الكنسيّ لا تخلو من آثار داكنة تحيق بصورة هذه الكنيسة الساعية إلى اجتذاب المزيد من نخب الطائفة والاستواء مرجعًا جامعًا لها والبارزة إليها في جلباب التقدّم «الوطنيّ» على قيادات مارونيّة أخرى، سياسيّة إجمالاً. هذا التفادي من الحرج لم يبقَ صامدًا. فهو قد لقي ردًا صارمًا من المجلس الإسلاميّ الشيعيّ، إذ أعلن رئيسه أنّه إذا كان المسيحيّون يرفضون المشروع لمجرّد مؤازرة المسلمين في موقفهم، فإنّ هؤلاء لا حاجة بهم إلى هذا الرفض[1]. كان هذا إنذارًا بصدع

---

(١) في خطبة متلفزة: «لا أريد أن أجامل المسيحيّين والكنيسة، عامّة، وخاصّة البطريركيّة المارونيّة ولا أريد أن يجاملني أحد منهم. قلت وأكرّر: نحن، في ما يتعلّق بهذا الموضوع حريصون على إيماننا الإسلاميّ وحريصون على التوافق

يظهر في وحدة الدواعي إلى الرفض، وهي واحدة، في الواقع. وقد أمكن تدارك الأمر، فظهر مفتي الجمهوريّة على الشاشات، في أوج المجابهة، وهو يخاطب البطريرك المارونيّ عبر سمّاعة حمراء (وكأنّ البلاد منذرة بهجوم نوويّ) ليشيد بوحدة الصفّ المستعادة. وكانت خلاصة الحملة، في تلك الأيّام المشهودة من آذار الماضي، أنّ مراجع معدودة، موزّعة بين بيروت الكبرى وجوارها قد خوّلت نفسها وفروعها توزيع شعوب الأرض قاطبة لا بين خانتي الإيمان والكفر وحسب بل أيضًا بين ثمار للزنا وأخرى للوطء الحلال(١).

مع الكنيسة المسيحيّة، والكنيسة المسيحيّة يجب أن تكون بهذه المثابة. في بعض الحالات، هناك من يريد أن يقول إنّ هذه مشكلة المسلمين والدولة ونحن نتضامن مع المسلمين. لا! أقول بصراحة: إذا كانت الكنيسة (...) تريد الزواج المدنيّ، فلتقله صراحة. (...) هذا الموقف، بحسب ما أعرفه (...) موقف مسيحيّ إسلاميّ وقد يكون موقفًا مسيحيًا قبل أن يكون إسلاميًا (...) هذه نقطة مركزيّة.» (**نشرة تلفزيون لبنان**، ٢٠/٣/١٩٩٨). وكان قد طال، مدّة، هذا «التراشق بالمساندة» بين الشيخ، من جهة، والبطريرك وبعض المطارنة، من الجهة الأخرى. فكان الشيخ يقول: «أنا مضطرّ إلى التضامن مع الكنيسة المسيحيّة»، ملمّحًا إلى أنّ هذه الأخيرة هي الأولى بمعارضة المشروع لمقام الزواج المعلوم من التعليم المسيحيّ. وكان البطريرك يقول: «إذا كان إخواننا المسلمون لا يرضون بذلك [المبدأ] فلا يمكن أن يرضى به المسيحيّون لأنّ المساواة تحول دونه» متفاديًا بهذه الإحالة من الوقوف مباشرة بوجه حرّيّة الاختيار. راجع **النهار**، ملحق **حقوق الناس الشهريّ**، م م. وراجع أيضًا كلام مطران صيدا المارونيّ إبراهيم الحلو في الديار، ٤/٢/١٩٩٨، وكلام مطران الجبّة فرنسيس البيسري في م ن.

(١) مثلاً: نعت مطران جونية المارونيّ شكرالله حرب المكتفين بالزواج المدنيّ بأنّهم يكونون «في حالة تسرّ علنيّ». ووصف السيّد محمّد حسين فضل الله من يخالفون الشروط الشرعيّة للزواج بأنّهم يكونون في حالة «زنا». وفي هذا تمييز

شريعة العالم

وأمّا أنصار المشروع فوجدوا في وجه الحجج الشرعيّة أو القانونيّة حججًا من نوعها تنهل من مصادر متراتبة أو متضافرة، ينتمي بعضها إلى الشرعين المسيحيّ والإسلاميّ وتطوّر مواقفهما العامّة من تغييرات شهدتها مجتمعات كثيرة في الأنظمة والممارسات، وينتمي بعضها الآخر إلى صعيد حقوقيّ

ضمنيّ دقيق بين الإقدام على زواج محرّم واعتماد مرجعيّة مدنيّة لزواج مشروع. راجع **النهار**، ١٩٩٨/٣/٢١. وكان الشيخ شمس الدين قد باشر الكلام العلنيّ في هذا الموضوع بموقف معتدل: «أعرف أنّ الكنيسة لا تقبل بالزواج المدنيّ. (...) هم يعتبرون أنّه أمر واقع، والإسلام أيضًا يعتبره أمرًا واقعًا. ونحن لا نجيز إطلاقًا أن يقال عن أيّ زيجة مختلطة أنّها تمثّل لا شرعيّة أو زنى. نحن نحترم هذه الزيجات ما دامت تعبّر عن اقتناعات أصحابها. إلاّ أنّنا عاجزون عن إعطائها الشرعيّة. ومع ذلك قلنا إنّ المسألة في الدائرة الاجتهاديّة الخاصّة عندي. إلاّ أنّ هذه القضايا لا تحلّ بأسبوع أو أسبوعين، وإنّما هي محلّ درس لسنوات.» (**النهار**، ١٩٩٨/١/٢٧). على أنّه، حين بدا «الأمر جدًا»، انقلب من هذه الملاينة إلى التشدّد في الرفض، ولكن من غير ذكر لل«زنا» أو ما جرى مجراه. ظهر هذا الانقلاب، مثلاً، في بيانين متشابهين وقّع أحدهما مع مفتي الجمهوريّة ووقّعت الثاني الهيئة الشرعيّة في المجلس الشيعيّ الأعلى. (**النهار**، ٢١و١٩٩٨/٣/٢٦). هذا بينما أفتى المفتي قبّاني، دونما احتياط، بأنّ «كلّ من يعتقد بجواز تطبيق أحكام الزواج المدنيّ، وإن اختياريًا، على المسلمين، هو مرتدّ وخارج عن دين الإسلام.»!!، (**النهار**، ١٩٩٨/٣/٢٣). إلخ. وقرّر الشيخ خضر نور الدين عضو المكتب السياسيّ في حزب الله أنّ الولادات الناشئة من الزواج المدنيّ ينظر إليها «نظرة شبهة». (في **الديار**، ١٩٩٨/٢/٤). نشير أخيرًا إلى مقالة لرضوان السيّد (في **السفير**، ٢و١٩٩٨/٤/٣) تبدو غاصّة (في مطلعها، على الأخصّ) بتأوّلات دستوريّة مشكلة، ولكنّها تنتهي إلى موقف من الموضوع برمّته، لافت باتّزانه وبسعة أفق التحليل الذي يرتكز عليه. والسيّد قريب، على ما هو معلوم، من الرئيس الحريري ومن مفتي الجمهوريّة معًا.

بالغ العموميّة والسموّ أيضًا وهو صعيد حقوق الإنسان، وينتمي بعضها الأخير إلى التشريع اللبنانيّ حصراً، متدرّجًا من صعيده الدستوريّ الميثاقيّ (المنطوي بدوره على الالتزام بمواثيق حقوق الإنسان الدوليّة) إلى صعيد القوانين العاديّة، المرعيّة الإجراء في مجالات كثيرة ليست الأحوال الشخصيّة غير واحد منها، والمباينة في مواضع كثيرة شرائع الأديان - ناهيك بقيمها - ومنطوق الشرع الإسلاميّ على الخصوص.

عليه أشير إلى أنّ اعتبار الزواج سرًا كنسيًا، في المسيحيّة، تأخّر حصوله قرونًا عدّة عن نشأة الكنيسة، عايشت خلالها هذه الأخيرة صيغة الزواج الرومانيّة، وهي صيغة مدنيّة، من غير افتئات من إحداهما على الأخرى. وقد تطوّر موقف الفاتيكان من الزواج المدنيّ الحديث - الذي شرّع «تحت ذقن البابا»، على ما يقول أوغست باخوس[1]، - فعاد لا يترتّب على من يعقده اليوم من المسيحيّين - ولو اقتصر عليه - أيّ انتقاص من شرعيّة زواجه وما يليه أو من حقوقه الكنسيّة.

وأمّا في الجهة الإسلاميّة، فضربت أمثلة لأحكام قانونيّة

---

(١) في **النهار**، ١٠/٩/١٩٩٧. وراجع خلاصة موقف الفاتيكان من الزواج المدنيّ بعد المجمع الثاني في كلام لأنطوان خليل عون جاء فيه أنّ المجمع «اعتبر أنّ الزواج هو عقد مدنيّ لمن يشاء وسرّ كنسيّ لمن يشاء. وأنّ كنائس الغرب عملت بهذا الرأي فيما تمسكت الكنائس الشرقيّة بالسرّ.» (**النهار**، ٢١/٣/١٩٩٨). هذا ويشير المطران جورج خضر (في **أنظمة الأحوال الشخصيّة**، م م، ص ١٥٦) إلى أنّ الموارنة كانوا يجيزون الطلاق حتّى سنة ١٥٢٠، حين اعتمدوا القانون الكنسيّ اللاتينيّ.

مرعيّة الإجراء في لبنان، وهي تطبّق على المسلمين وعلى غيرهم ولا تراعي أحكام الشريعة في موضوعاتها بل هي تخالفها. وقد جنح المنبّهون في اختيار الأمثلة إلى ما هو فاقع الخروج على منطوق الشرع ولكنّه ثانويّ الوقع على الحياة الاجتماعيّة أو هو قائم في هوامشها. فذكروا تجارة الخمور وتشريع القمار(١) وأغفلوا - في الباب نفسه - البغاء المشروع الذي كان منظّمًا في لبنان إلى بدء الحرب ولا يوجد اليوم أدنى دليل على أنّ إبطاله ضيّق من نطاق مثيله غير المشروع. وتناسوا، إجمالاً، قوانين شاملة الأثر لا ينجو من مفاعيلها أحد ومنها قوانين ماليّة وجزائيّة تبيح الربا - وهذا يشمل البلدان الإسلاميّة كافّة، من زمن بعيد، ولا تغيّر منه صيغ اجتهاديّة بقيت جزئيّة التطبيق للغاية فضلاً عمّا فيها من تعمّل أصلاً(٢) - أو هي تبدّل «الحدود» الشرعيّة أو تعفي من العقوبة، عمليًا، أفعالاً تفرض الشريعة حدّ مرتكبيها. ولا

---

(١) مثلاً: السيّد محمّد حسن الأمين في **الديار**، ١٩٩٨/٢/٤. ويضرب سعود المولى (في **النهار**، ١٣و١٩٩٦/١٢/١٤) - في معرض تفنيد المشروع المدنيّ - مثلي الربا وتجارة الخمور. هذا بينما يذكر رامز اليازجي (في **النهار**، ١٩٩٧/٣/٢٠) ونورما ملحم (في **النهار**، ١٩٩٨/٢/٩) أمثلة أكثر تنوّعًا واتّساعًا لقوانين معمول بها تخالف الشرع الإسلاميّ.

(٢) استوت المحاولات الاجتهاديّة المتّصلة بالربا وعلاقته بالفائدة المصرفيّة مثلاً لهذا النوع من التعمّل والتمحّل في اجتراح «الحيل» و«المخارج الفقهية». وهو مثل متماد من محمّد عبده إلى عبد الرزّاق السنهوري إلى محمّد باقر الصدر، إلخ. وسبب التعمّل في ما نرى هو الانكباب على حكم واحد ضيّق المخارج، لا على التغيّر الذي نال من شبكة العلاقات الماليّة

يدخل هذا النوع من الأحكام في باب «الإباحة الأهليّة» على ما حاول أن يوحي أحد الدارسين مستنداً إلى مرجع شيعيّ[١]. وإنّما هو يدخل صراحة - وعلى أوسع نطاق - في باب تحليل الحرام وتحريم الحلال «والحكم بغير ما أمر اللّه». ولا يعدو حدّ الهزل الادّعاء أنّ أهل الدين، في لبنان، إنّما يتقبّلون هذه الحال ويعفّون عن المطالبة بتغييرها، إجمالاً، (أو يقتصرون من هذه المطالبة على حدّها الأدنى وعلى ألطف أساليبها) كرامة لأهل «العلمانيّة» من اللبنانيّين[٢]. فالواقع - الذي أظهرت بعضه المعركة التي نعرض لها هنا - أنّ الأوّلين لا يتنزّلون للأخيرين، اختياراً، عن جناح بعوضة وأنّ هؤلاء

والاقتصاديّة برمّتها في العالم، وهو تغيّر يشكّل عدم الأخذ بموجباته الأساسيّة «عقوبة» ذاتية للمسلمين كافّة هي التي يجب النظر في شرعيّتها. راجع أدناه كلامنا في موضوع الاجتهاد. وراجع أيضًا خلاصة لتطوّر الجدل الفقهيّ في هذا الموضوع في: شبلي الملاّط، **تجديد الفقه الإسلاميّ، محمّد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم**، (منقول عن الإنكليزيّة)، بيروت، ١٩٩٨، الفصل الخامس.

(١) سعود المولى (**في النهار**، ١٣و١٤/ ١٢/ ١٩٩٦)، وينقل عن الشيخ محمّد مهدي شمس الدين. ويضع المولى على عاتق المؤمنين مهمّة اجتناب المعاصي التي يبيحها لهم شرع «الدولة المدنيّة». وهذا هيّن في حالات ويتدرّج العسر فيه حتّى التعذّر في حالات أخرى. فلنتخيّل - وهذا مثل من عشرات - قاضيًا لبنانيًا مسلمًا يتلو، قبل أن يجلس خلف القوس في محكمة الجنايات: «ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الظالمون»... وأمّا العجب كلّ العجب فهو في الإيحاء بأنّ المعاصي كلّها يمكن اجتنابها في «الدولة المدنيّة» باستثناء الزواج... المدنيّ... والاختياريّ منه على الأخصّ!!

(٢) راجع المولى، م ن.

ليسوا من القوّة ولا الكثرة بحيث يفرضون على أولئك هذا الجمّ الغفير من الآثام، كبائرها والصغائر. بل الحاصل أنّه إذا وجدت في لبنان «دولة مدنيّة» - وهذه موجودة، بالنظر إلى مصادر التشريع، فيه وفي غيره من أقطار العالم الحديث التي لا يشهد أيّ منها، على تباين الأوضاع، رعاية تامّة السمات فعلاً أو قريبة من التمام لأيّة شريعة دينيّة - فإنّ الدولة المذكورة مدينة بتحقّقها لنظام العالم الحديث برمّته وليس لمكرمة أسدتها فئة من الناس في كلّ مجتمع لفئة أخرى، ويزيدها غرابة أن تكون أكثريّة أسدتها لأقلّيّة. أي أنّ ما نقف عنده هنا ليس تنزّلاً من أحد بعينه لأحد بعينه على الإطلاق وإنّما هو تشرّب أهل الدين، من كبيرهم إلى صغيرهم، شطوراً ضخمة من قيم العلمانيّة ودخول هذه في رسم تطلّعاتهم ومصالحهم - على اختلاف في صور هذا الدخول ومقاديره بين المجتمعات - وعلمهم بأنّ خلخلة ما لهذه القيم من نفوذ إجماليّ، في الحالة اللبنانيّة، يعرّضهم لخسائر و«عقوبات» لا يريدونها، وانصرافهم، بالتالي، - إلاّ في مواضع مختارة بدقّة وموافقة للمصلحة - عن قلقلة نظام باتوا ألفاء له، من زمن بعيد، بل باتوا بين سادته البارزين، وهم لا ينفكّون يستزيدون من هذا البروز ومزاياه، متّخذينه، بما هو تعبير عن شبكة من مصالح موقعيّة وطائفيّة، بدلاً محبّبًا من بروز الدين نفسه قيمًا وأحكامًا، وموحين أنّ هذا يرادف ذاك. لا هم متنزّلون إذن عن شيء يطلبونه ولا هم مستغنون عن شيء ممّا في أيديهم...

III

الشرع في الزمان

ومهما يكن من شيء، في هذا الصدد، فإنّ أشياع المشروع المدنيّ أعرضوا عن أمثلة أخرى أيضًا، تناسب المقام، تاركين المجال رحبًا لفرضيّة اتّكأ عليها مجادلوهم، وهي تلك القائلة بوجود شيء اسمه الشرائع - مسيحيّة كانت أم إسلاميّة - له صفة الجسم المصمت، عبر التاريخ بهيئة واحدة، وكان مرعيًا وما يزال، في طول العالم وعرضه، وواصل النظام اللبنانيّ، من جهته، مراعاته. فلم تحدث فيه ثلمة تستحقّ التنويه إلاّ في بلاد الغرب وفي عصورها الحديثة دون القديمة. وإذا كان قد طرأ عليه ما ليس منه في أقطار كثيرة بينها لبنان، فليس ذلك الجديد غير تنظيمات تراعي الزمن مع البقاء، من حيث الأساس، في حيدة عن نطاق الشرائع، لا تعدو حدود هذه الأخيرة ولا تضيق عليها في شيء. والحال أنّه إن كانت

الثلمات في وحدة الشريعة واتّصال تطبيقها وشموله لا تحصى، عبر العالم الحديث، فهي لم تكن تحصى أيضًا عبر التاريخ. وهي قد راوحت، في الحالة الإسلاميّة، بين تعدّد المذاهب الفقهيّة (التي لم تكن، في أيّ وقت، فقهيّة وحسب) وتنوّع الاتّجاهات الكلاميّة والفلسفيّة ودعوة البعض من كبار المتصوّفة إلى تجاوز ما كان واحد منهم يسمّيه، من غير تورّع، «إسلام المناكح والمواريث»، أي، على وجه الدقّة، إسلام الأحوال الشخصيّة. هذا إلى ما نسب إلى بعضهم من ترك الفرائض المعروفة والإيحاء به. وقد رادف هذا التعدّد، في مجال الاعتقاد والرأي، تعدّد في مسالك الحاكمين، منذ نشوء الدول الإسلاميّة، بعداً عن الشريعة وقربًا منها واجتزاء في تطبيقها لم يدع مجالاً إلاّ ووصل إليه من صيغة النظم السياسيّة إلى أحكام الحرب إلى الفرائض نفسها. وهذا كلّه متنوّع بتنوّع الأمكنة والأوقات والأمراء، وهذا كلّه بأيدي أمراء مسلمين كانوا القيّمين على دول الإسلام وأهلها وكان من أمرهم ما جعل بعض المذاهب والفرق يصل، في حالات ومواطن كثيرة، إلى ما يشبه نفض اليد من تاريخ الإسلام السياسيّ. فيفصلون ما بين الإسلام وتاريخه ويدينون هذا الأخير، جملة، لا يستبقون من قرونه المتماديّة إلاّ بضع عشرات من السنين يختلفون، على كلّ حال، في تعيين بدايتها والنهايّة.

على أنّ شيئًا جديداً فرضه، في هذا النطاق، نشوء العالم الحديث، وترادف ولادته ولادة شيء يسمّى «العالم» أصلاً

ويوافق اسمه مسمّاه: باكتمال قارّاته ونشوء شبكات متداخلة ومتنافرة للسيطرة تغمره برمّته، وتنطلق عبرها نزاعاته وتلجم، وتوجّه عمرانه وخرابه، وتفرض عليه شرائع عامّة متجانسة تخرّقها، باستمرار، أخرى جزئيّة متخالفة. وقد سبقت المسيحيّة الإسلام إلى معاناة الحمل بهذا الجنين الضخم وآلام المخاض به. ولكنّ هذه المعاناة كانت، بالنتيجة، ثقيلة الوطأة في الحالتين. وأنصار المشروع المدنيّ اللبنانيّون - وهم مدار حديثنا هنا، وإن نكن أوغلنا في توسيع دائرة الجدل ردًا على الإيغال في تزييف حدودها وإخراجها من تاريخها - يذكرون ناتجًا من نواتج هذا العالم الجديد هو حقوق الإنسان. وكان الإقرار المتدرّج بهذه الحقوق قد أفضى، ببطء، في العالم المسيحيّ ثمّ الإسلاميّ، إلى أمر جلل لا يشير إليه أحد من المتناظرين، وإن كان يصحّ - في ما نرى - اعتباره أصلاً مسلكيًا وبؤرة نظريّة، معًا، لما انطوت عليه من طاقة كبريات القيم المؤسّسة للعالم المعاصر. ذاك هو إبطال العبوديّة التي عايشت المسيحيّة والإسلام قرونًا طوالاً وكانت مقبولة فيهما، لا ينافي قبولها الحضّ على العتق ولا دخول العبيد في الديانتين واتّخاذ البعض منهم هذه أو تلك منهما - بعد التأويل - مركبًا إلى الحرّيّة. بل إنّ الرأسماليّة وطرازها الصناعيّ نفسه استبقيا الرقّ زمنًا طويلاً جدًا، مرتكزًا واسعًا ووشيجة متّصلة بينهما وبين العالم «القديم» الذي كانا جادّين في نقضه.

لا يذكر متناظرونا - من جهتي السجال - أنّ ما كان حلالاً

- في مسألة تتجاوز بما لا يقاس، في أهمّيّتها، مرجع عقد الزواج وشروطه وشروط التوارث - قد أصبح تحريمه فرضًا لا خيار فيه[١]. ولا يذكرون أنّ مسائل من طراز حرّيّة الأفراد في الاعتقاد واختيار الشريك وغيرهما، وإن سبق طرحها، في الزمن، إبطال الرقّ، إنّما هي فروع لهذا الإبطال، بما هو معالجة للحالة القصوى، في البناء العامّ لتصوّر الحرّيّة. وعن هذا التصوّر يصدر تصوّر المساواة الذي بقيت مؤسّسة الرقّ تعانده طوال القرن التاسع عشر ويصدر التصوّر الجديد لحقّ المؤسّسات - من الأسرة إلى الدولة - بما هي أطر غايتها الأولى حماية أفرادها في حياتهم وحرّيّتهم وليس لها أن تعلو عليهم إلاّ توصّلاً إلى هذه الغاية وليس لها أن تتّخذ لنفسها صوالح

---

(١) كان محمّد باقر الصدر (وهو عالم جليل ومجتهد مصلح) لا يزال إلى أمس يجيز استرقاق أسرى الحروب الجهاديّة، مشترطًا لذلك أن يختاره وليّ الأمر المعصوم على الفدية والعفو (وهما الخياران الآخران في معاملة الأسير). ولا يظهر في الصفحات التي يخصّ بها الصدر هذا الموضوع ما يوحي برأي في الرقّ بما هو واقعة ضخمة متمادية عبرت تاريخ الإسلام (وغيره) ولم تكن مشروطة بهذا الشرط. ولا نجد في الصفحات نفسها كلمة تدلّ على اعتبار بالفارق بين ماض وحاضر (أو مستقبل) أي بأنّ البشريّة أنجزت تغييراً يعتدّ به في هذا الموضوع، فلا يسوغ النظر اليوم في حكم الرقّ الشرعيّ دون البناء على هذا التغيير... أبدًا! بل الحكم هو الحكم... مع ذلك يجب أن يسجّل للصدر أنه لا يواجه المسألة شأن غيره بمجرّد الصمت. راجع م. ب. الصدر، **اقتصادنا**، ج ١، ط ١، النجف، ١٩٦١، ص ٢٩٢-٢٩٥. وراجع في تاريخ الرقّ الواقعيّ والتشريعيّ في الشرق الإسلاميّ:

Bernard Lewis, *Race et Esclavage au Proche-Orient*, (trad. de l'anglais), Paris, 1993

تتجاوز عن الغاية المذكورة. فإذا كان للجماعة - او للمجتمع كلّه ولدولته - أن ترى لنفسها صالحًا عامًا يتعدّى صوالح هؤلاء وأولئك من أفرادها، فإنّه يشترط في هذا الصالح أن «يعمّ» حقيقة جملة الأفراد في حاضرهم ومستقبلهم ولا يصحّ له أن ينصرف عنهم وأن يفرّط بحقوقهم سعيًا إلى مثال، أيًا يكن، لا يوافق إرادتهم العامّة ولا يصدر عن صيغ وهيئات للقرار تتجسّد فيها هذه الإرادة.

من النسب إلى الاستنساب

لا ينقص هذا كلّه، بطبيعة الحال، من شأن «الآصرة الاجتماعيّة» التي ينتظم الأفراد بحكم ضرورتها في جماعات وحالات علائقيّة بالغة التنوّع. ولكنّ هذا - أي ما سبق - يبرز صفة للاجتماع مثّل تحقّقها له وانتشارها المتزايد فيه سمة رئيسة من سمات العالم الحديث، وهي صفة الطوعيّة. فقد نحت الطوعيّة إلى التغلّب على الطبيعة وعلى التقليد الإجباريّ، صفة لصور الاجتماع المختلفة واستوت درجة التغلّب المذكور مقياسًا لمدى الانتساب إلى الحداثة الاجتماعيّة او العزلة عنها. وقد واجهت الطوعيّة كلاً من الطبيعة المعطاة والتقليد الآسر إمّا بالإزاحة القطعيّة وإمّا بالخلخلة والنفاذ إلى ثناياهما نفسها والحدّ من شدّة استحواذهما على الأفراد. وهو ما يدلّ على الحالة الأولى منه حلول الحزب أو الكتلة الناخبة المتحرّكة محلّ

العشيرة أو الطائفة وحلول النقابة محلّ طائفة الحرفة و، على الأعمّ، حلول الجماعة المبنيّة على «مهمّة» قريبة أو بعيدة، مؤقّتة أو دائمة، محلّ الجماعة الصادرة عن «أصل». وهو أيضًا ما يدلّ على الحالة الثانية منه تغيّر تصوّر الأمّة، المعدودة، في ما مضى، جماعة طبيعيّة أو تقليديّة أو متوفّرة على الصفتين معًا. فاتّجهت الأمم التي اخترعت تصوّر القوميّة أصلاً إلى فتح أبواب للانتساب إلى حرم الأمّة تتباين شروط ولوجها وإلى صرف النظر عن انسجام الأمّة في العرق وفي الدين وإلى اعتراف - تتباين حدوده أيضًا - بتنوّع اللغات والثقافات في الأمّة الواحدة، وإلى الإذن للمواطنين - في حالات بينها الحالة اللبنانيّة - بحمل جنسيّتين أو أكثر، إلخ. وتزيد الديمقراطيّة السياسيّة هذا المنحى عمقًا وتضمن توطّده واستمراره إذ تحلّ الانتخاب الموقوت محلّ الوراثة في تولية السلطات العامّة وتجعل المواطنين سواسية في حقّ تولّيها دونما نظر، في المبدأ، إلى العرق أو الجنس أو الدين أو إلى المنبت العائليّ أو الطبقيّ. وإذا كانت هذه المعطيات تبقى فاعلة - وهي تبقى - فليس مرجع ذلك إلى مبدأ مقرّر أو إلى تقليد مكرّس بل إلى حضورها الواقعيّ بين العوامل المقرّرة لسلوك الناخبين المتغيّر.

هذا والذي حلّ بالأمّة حلّ مثله بالأسرة. فعاد اختيار الشريك شأنًا خاصًا بشريكه، يحمي خصوصيّته القانون من أيّ عرف مخالف أو سلطة تقليديّة، إذا رغب صاحب الشأن

في هذه الحماية. وأقرّ حلّ الزواج لأسباب معلومة وبشروط تحمي حقوق ذوي العلاقة، بعد أن كانت الكنائس تمنعه أو تجيزه لأسباب أخرى وبشروط أخرى. وعادت سلطة الوالدين تقف عند رشد الولد فلا تبقى لهما عليه دالّة لا يتقبّلها طائعًا. وبات للأطفال حقوق على والديهم تتعدّى مجرّد الإعالة إلى المعاملة والتنشئة ويكفلها القانون كفالة يقظة ناشطة. وسوّي ما بين الرجل والمرأة في الأسرة أثناء المعاشرة ولدى الانفصال، مع مراعاة الفارق المحتمل في الإمكانات وتحميل القويّ من الطرفين ما يجب عليه حمله من عبء الضعيف، والمستفيد ما يتعيّن عليه أداؤه من حقّ الباذل، إلخ، إلخ.

وقد شهد الدين وطوائفه (وهي جماعات تقليد اتّخذ ما يشبه مفاعيل الطبيعة) تطوّرًا نحو الطوعيّة يشبه ما شهدته الأمّة والأسرة. هكذا بقيت التنشئة عليه، في نطاق الأسرة ونطاق المرتكز المؤسّسيّ لإيمانها (أي الكنيسة مثلاً)، حقًّا لمن يختارها لأولاده. ولكنّ مصائر هذه التنشئة تباينت، من مجتمع إلى آخر، في مؤسّسات التربية العامّة. فاستبقي الإرشاد الدينيّ، في حالات، واستبعد، في حالات أخرى، رعاية لمبدأ حياد الدولة في المجال الاعتقاديّ. وأقرّ الحقّ في الخروج من الدين وفي علانيته باعتباره مترتّبًا على حرّيّة الاعتقاد. وحظي هذا الحقّ من حماية القانون بما يحظى به الحقّ الثابت في التديّن وسائر ما يتفرّع منه، والحقّ في التحوّل من معتقد دينيّ إلى آخر.

القانون وانتشاره الجديد

وإذا كان قد ترك لكلّ من هذه المؤسّسات (الطوعيّة منها، مبدأ، والمطوّعة) أن ترعى، دون الدولة (وهذه مكلّفة، في الأصل، رعاية الجماعة الكبرى، أي الأمّة) قطاعًا، بعينه، من شؤون المنتمين إليها، وإذا كان هذا الاتّجاه الملازم لاحترام التنوّع في الديمقراطيّة، يتنامى اليوم، فإنّ ذلك لا يجيز، بالطبع، تأويله بما هو نقيضه المطلق. ويدخل في هذا الباب من التأويل ما ذهب إليه دارس سبق ذكره[1]، ومؤدّاه أنّ اتّجاه الدولة اللبنانيّة إلى إقرار قانون مدنيّ للأحوال الشخصيّة يخالف اتّجاه الدول اليوم إلى التخفّف من بعض حماستها الرعائيّة العامّة (وكانت تتطاول حتّى عهد غير بعيد إلى تشكيل متنام من الشؤون وتبلغ حدّها الأقصى في الكلاّنيّة) وميلها - أي الدول - إلى إرخاء القبضة عن الجماعات الجزئيّة المختلفة وتركها تدبّر المزيد من أمورها بوسائلها، وفاقًا لما ترسمه لنفسها من أهداف وأساليب. ويزيد البليّة بهذا التأويل أنّ المشروع اللبنانيّ المتنازع فيه مشروع نظام اختياريّ يأتي ليتّخذ موقعًا بين تسعة عشر نظامًا قائمًا، باقية كلّها على سريان مفعولها، وهي تخصّ جماعات تسمّى الطوائف لم يؤثر عنها، في الأعمّ الأغلب، قول جادّ بطوعيّة الانتماء إلى صفوفها ولا اعتبار راسخ لخيارات الخلق. وإنّما ذهب العديد

---

(١) سعود المولى، م م.

من مراجعها (في الحالة التي نتناول هاهنا) إلى المطالبة بطيّ الموضوع نهائيّاً[١] أو إلى القول بأنّ الأحوال الشخصيّة ليست من المساحات التي يجوز للدولة التشريع فيها أصلاً[٢] أو إلى وصم جانب معتبر من آهلي الكرة بأنّهم كفرة أو مرتدّون أو أولاد حرام[٣]. فأين هي الدول التي رآها الدارس المتابع متّجهة إلى ترك المواطنين-الأفراد فرائس مكبّلة الأيدي والأرجل لجماعات الطبيعة والتقليد؟ وأين هي الدول التي تملي فيها كلّ جماعة دينيّة، بكفالة القانون، صيغة بعينها للزواج والطلاق وغيرهما على مواطنين يأبونها ولم يقرّ لهم بحقّ، أصلاً، في وضعها ولا في رفعها؟ وأين هي الدول التي تتّجه إلى منح الجماعات حقّ التمييز على هواها بين الرجال والنساء في شؤون الزواج والطلاق والولاية والميراث، إلخ، إلخ. بلى! هذه الدول قائمة ولكنّها غير التي يشير إليها

---

(١) عبّر عن هذا المطلب بصيغ مختلفة، على سبيل المثال، جمعيّة الإنقاذ الإسلاميّة اللبنانيّة (**الأنوار**، ١١/ ١٢/ ١٩٩٦)، الشيخ ناصر الصالح (**النهار**، ٩/ ١/ ١٩٩٧)، مفتي الجمهوريّة (**الأنوار**، ١/ ٢/ ١٩٩٧ وفي غير حديث آخر)، مفتي طرابلس والشمال طه الصابونجي (**الديار**، ٤/ ٢/ ١٩٩٨)، المجلس الشرعيّ الأعلى (**الصحف**، ١١/ ٢/ ١٩٩٨)، السيّد حسن نصر الله (**الصحف**، ١٦/ ٢/ ١٩٩٨)، الشيخ نعيم قاسم (**السفير**، ١٩/ ٢/ ١٩٩٨)، إلخ، إلخ.

(٢) الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في حواره التلفزيونيّ مع المطران جورج خضر، (**النهار**، ٢٤/ ١/ ١٩٩٧). وقد عاد الشيخ إلى هذا الموقف في مناسبات أخرى.

(٣) راجع ص ٤٣، الحاشية ١.

الدارس. وأمّا التي يشير إليها فتزداد فيها يد القانون العامّ طولاً إلى أحرام البيوت وأكناف المكاتب والمدارس. هكذا يصل القانون - بل تصل الشرطة، أحيانًا، وهي أسرع وصولاً - إلى الأب الذي يضرب ولدًا له وإلى الزوج الذي يهين زوجته وإلى رئيس العمل الذي تطول يده (أو لسانه) بشهوة غير مرغوب فيها إلى مستخدمة عنده. وأمّا الجماعات التي تفسح لها الدولة في مزيد من المجال لتدبير شؤونها فهي تلك التي يدخل فيها الناس مختارين ويخرجون مختارين ويملكون على قدم المساواة حقًّا فعليًا في اقتراح الأنظمة لها وإقرارها ورقابة على تطبيقها وسلطة ما لتقويم المعوج منها وحتى في زيادته عوجًا. فمتى ضوت الطوائف اللبنانيّة إلى هذه الشاكلة من التنظيم بات وجود قانون مدنيّ للأحوال الشخصيّة تحصيلاً لحاصل وبات ميسوراً «قفل النقاش» على الفور في هذا الموضوع وفي كثير غيره ممّا يجري مجراه وقد يكون أعظم منه أهمّيّة بكثير...

ذاك هو الأفق العام الذي ينبغي أن تدرج فيه إشارات وردت، في مساق الدفاع عن مشروع القانون، إلى شرعة حقوق الإنسان وما تفرّع عنها من تشريع عالميّ لحقوق المرأة والطفل. فالشرعة، على ما أشار إليه بعض المناظرين، متفوّقة، في المرتبة، بما هي تشريع دوليّ، على القوانين الوطنيّة(١). ولبنان ملتزم أحكامها في دستوره. وهي تكفل،

---

(١) حافظ جابر، **النهار**، ١٢/ ١٢/ ١٩٩٦.

بين ما تكفل، الحقّ في تأسيس عائلة واختيار الشريك دون قيد بسبب العرق أو الدين أو الجنسيّة[١]... وقد أقرّت الشرعة مبدأ المساواة بين المرأة والرجل وفصّلت ذلك، على ما ينوّه به أوغست باخوس، الوثيقة الصادرة في هذا الموضوع سنة ١٩٦٧ إذ نصّت على ألاّ يكون «تطليق بإرادة الرجل [حصرًا] ولا تعدّد للزوجات ولا أفضليّة حتميّة للرجل في [إدارة] شؤون العائلة ولا اختلاف في الحصص الإرثيّة»[٢].

وقد ثبّت الدستور اللبنانيّ، سلفًا، (أي قبل أن يدخل في نصّه التزام الشرعة العالميّة) مبدأ من مبادئها وثيق الصلة بموضوعنا إذ جعل «حرّيّة الاعتقاد مطلقة»[٣]. ثمّ إنّه ثبّت الوحدة الوطنيّة تحت اسم «العيش المشترك» بما هي قيمة عليا وأساس لشرعيّة السلطة[٤] وقرّر هدف الخروج من الطائفيّة السياسيّة إلى المواطنيّة[٥] وهو ما رأى بعض المناظرين في مشروع رئيس الجمهوريّة بابًا إلى التمهيد الاجتماعيّ له إذ وجدوه يعزّز الاختلاط بين الطوائف ويسعف في إخماد

---

(١) المادّة ١٦ من **الشرعة**، راجع *Les Droits de l'homme, 1948-1988*, Paris, 1989, p. 144

(٢) أوغست باخوس، في **الديار**، ١٣/ ٢/ ١٩٩٧.

(٣) المادّة ٩ من **الدستور**، وأيضًا الفقرة ج من مقدّمته.

(٤) الفقرة ي من مقدّمة **الدستور**.

(٥) المادّة ٩٥ من **الدستور**.

عصبيّاتها. وهذا أمر فيه نظر، وقد ذهب بعض خصوم المشروع إلى خلافه[١] ولنا إليه عودة.

أساس دستوريّ مكين

على أنّ محور الجدال الدستوريّ في الموضوع كان كفالة الدستور لحقّ الطوائف في التشريع لأحوالها الشخصيّة وفي إقامة مؤسّسات التنشئة الخاصّة بها، ضمن نطاق القانون[٢]، وفي الاعتراض لدى المجلس الدستوريّ - بأشخاص رؤسائها - على كلّ تشريع تراه ماسّاً بهذا الحقّ[٣]. وهذا منطوق موادّ من الدستور عوّل عليها كثيراً رافضو المشروع. هذا فيما شدّد

---

(١) كان هذا رأي مثقّفين وأحزاب وجمعيّات مختلفة أيّدت المشروع. مثلاً: علي قانصو، رئيس الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ - الطوارئ (**الشرق**، ١٧/١٢/١٩٩٦)، رامز اليازجي (**النهار**، ١٩/٣/١٩٩٧)، يوسف كفروني (**النهار**، ٢٨/٣/١٩٩٧)، أوغست باخوس (**النهار**، ١٠/٩/١٩٩٧)، حافظ جابر (**النهار**، ١٩/١/١٩٩٨)، سمير الحلبي (**النهار**، ٢٠/٢/١٩٩٨)، وكان منتظراً أن يخالف معارضو المشروع هذا الرأي فيذكّروا بحالات لم يتلازم فيها الزواج المدنيّ والتوحيد الوطنيّ. وكان أبرز ما صدر في هذا الباب بيان مشترك عن المفتي قبّاني والشيخ شمس الدين أكّد «رفض الادّعاء أنّ الزواج المدنيّ الاختياريّ يعزّز التلاحم الوطنيّ أو يحقّق السيادة الوطنيّة (...)» (**النهار**، ٢١/٣/١٩٩٨).

(٢) المادّتان ٩ و١٠ من **الدستور**.

(٣) المادّة ١٩ من **الدستور**.

أنصاره[١] على أنّ حقّ الطوائف هذا لا يحجب حقّ الدولة في التشريع. وهذا أمر واضح في موضوع التربية والتعليم الذي يتبع في الدستور موضوع الأحوال الشخصيّة[٢]. فإنّ حقّ الطوائف في إنشاء مدارسها الخاصّة لم يحجب قط حقّ الدولة في إنشاء المدارس الرسميّة ولا هو حجب حقّ أطراف أخرى في إنشاء مدارس علمانيّة (يحمل بعضها هذه الصفة في اسمه ورخصة إنشائه). فلا محلّ إذًا للطعن في شرعيّة القانون المقترح ما دام اختياريًا لا يلغي أيًا من القوانين الطائفيّة القائمة.

هذا ولا يوجد ما هو أوقع من هذه المقارنة - في وجهها القانونيّ وفي ما يتعدّاه - بين نظم التربية ونظم الأحوال الشخصيّة، مع العلم المؤكّد بأنّ الأولى أعظم وقعًا من الثانية على مصائر المجتمع كلّه. فالذي يباح له أن يختار تنشئة علمانيّة لأولاده يفترض أن يتمتّع بالحقّ - تمهيدًا للإنجاب - في اختيار نظام علمانيّ يرعى زواجه وما يلحق بالزواج ويترتّب عليه. وعليه يبدو الأساس الحقوقيّ للمشروع - شأن أساسه

---

(١) مثلاً: نزار صاغيّة في النهار، ملحق **حقوق الناس الشهريّ**، م م.، حافظ جابر في **النهار**، ١٩/ ١/ ١٩٩٨، إلخ.

(٢) نسجت المادّتان ٩ و١٠ من **الدستور**، على منوال واحد، إذ تبدأ كلّ واحدة منهما بتوكيد مبدأ الحرّيّة في مجالها ثمّ تحفظ حقّ الطوائف. فلا يمكن أن يؤوّل حفظ الحقّ هذا على أنّه امتياز حصريّ. بل الأولى أن ينظر إلى وضعيّة الطوائف عند إقرار **الدستور** سنة ١٩٢٦، وهي خارجة من ظلّ سلطة دامت قرونًا وعرفت معظم هذه الطوائف تحتها أوضاعًا متغيّرة كان موقعها التاريخيّ فيها موقعًا دفاعيًا إجمالاً.

الاجتماعيّ - بالغ الرسوخ في الدستور، لا بحكم المادّة المشار إليها وحدها، بل أيضًا بحكم رعاية الدستور، من أوّله إلى آخره، مبدأين معًا: علمانيًا وطائفيًا.

وهو، بهذا، إنّما راعى، انشعاب النظم الاجتماعيّة كلّها، في البلاد، ما بين هذين المبدأين. بل إنّه يصحّ القول إنّ الطائفيّة تتّسم بنوع من الهامشيّة الكمّيّة في الدستور. إذ هي غير ملحوظة إلاّ في قلّة قليلة من موادّه، فيما يطغى الإلهام العلمانيّ على جملته، ولكن الصحيح أيضًا أنّ الاعتبار الكمّيّ خدّاع هاهنا. وذاك أنّ مادّتين أو ثلاثًا من الدستور، يضاف إليها قانون الانتخابات النيابيّة وبعض الأعراف - التي يحدّد أهمّها طوائف الرؤساء الثلاثة - كانت كافية، إلى اليوم، لرسم مسار دستوريّ يخترق نظام الدولة كلّه ويترسّم بدوره - على صعيد الواقع الاجتماعيّ - مسارًا لا يمارى في طوله وعرضه.

«لا مشكلة»... بل مشكلات

نحن إذًا - إن شئنا مسايرة البعد الحقوقيّ من الجدال لحظات أخرى - حيال مشروع لقانون يضاف إلى قوانين. وهو مستند، على الرحب، إلى لزوم مؤكّد لحقوق الإنسان في الدستور وإلى الصفة العامّة للتشريع اللبنانيّ بما هو تشريع وضعيّ أساسًا.

وكان دارس من المرقب[١] قد تبسّط - وتابعه على ذلك آخرون - في وجود نصّ منشئ قانونًا لطائفة الحقّ المدنيّ في لبنان وهو القرار ٦٠ LR الصادر عن المفوض السامي الفرنسيّ سنة ١٩٣٦ . ومهما تكن درجة الإصابة في اعتبار طلاّب هذا الحقّ «طائفة» ودرجة الإشكال الناشئ من إبطال سريان القرار المذكور على المسلمين بقرار لاحق، فنحن، بلا ريب، أمام أقلّيّة - بين أقلّيّات - تطلب أن يكون لها - شأن الأقلّيّات الأخرى - قانون يوفّق ما بين خيارها الاعتقاديّ والعمليّ في ميدان الأحوال الشخصيّة (وفي غيره) ومنطوق النظام الذي يرعى وضعها الفعليّ. ولا يوجد سند، على أيّ مستوى كان، لرفض هذا المطلب. وأمّا القول بأنّ الأنظمة الطائفيّة «لا مشكلة فيها»[٢] لأحد ممّن تطبق عليها فهو - فضلا عمّا فيه من غطرسة وإزراء بالمخالفين في وجودهم نفسه - قول مماحك بل غلوّ في المماحكة. وقد أحصى مشايعو المشروع [٣]

---

(١) راجع مقالة غسّان مخيبر: «أقلّيّة تبحث عن موقع لها حيال النظام الطائفيّ اللبنانيّ»، في المرقب، ع ١، خريف ١٩٩٧ .

(٢) حصر المفتي محمّد علي الجوزو «المشكلة» عند المسيحيّين (**الديار**، ١/ ١٢/ ١٩٩٦). ورأى المونسنيور منصور حبيقة أن «لا مشكلة» ما دام الزواج المدنيّ متاحًا في الخارج (**النهار**، ١١/ ١/ ١٩٩٧). وأكّد المفتي طه الصابونجي أن «لا مشكلة» في ظلّ الشريعة (**الديار**، ٤/ ٢/ ١٩٩٨). وهو ما قال به أيضًا الشيخ خضر نور الدين (م ن).

(٣) أحصت **أوغاريت يونان** «ستّ فئات» من اللبنانيّين تعاني من قوانين الأحوال الشخصيّة القائمة ويستجيب القانون المدنيّ لحاجاتها. (**النهار**، ٣ آب ١٩٩٨).

«مشكلات» كثيرة، في هذا المجال ، يتعذّر إحصاء المتخبّطين فيها بـ«الآحاد» . فسألوا عمّا إذا كان يصمد لأدنى نظر القول إنّ «أحدًا» لا يشكو من امتناع الطلاق عند الكاثوليك... ولا من طلاق المشافهة عند المسلمين... ولا من حرمة التبنّي عند هؤلاء... ولا من امتناع الزواج لعلّة اختلاف الدين مع وجود قناعة الحبّ... ولا من شرعيّة تعدّد الزوجات... ولا من تمييز الرجال عن النساء في الحصص الإرثيّة وفي التمكّن من الطلاق وفي حقوق الحضانة والولاية والوصاية... ولا من الشطط (عند الدروز، خاصّة) في التمييز بين الورثة بحكم الوصيّة، ولا من امتناع التوارث بين الزوجين أو بين الوالدين وأولادهما لعلّة اختلاف الدين أيضًا... ولا من الموقع الذي يرسمه للنساء فرض المهور... ولا من نظم التعويضات الماليّة المترتّبة على الطلاق... ولا من علاقة زوجيّة يرسم صورتها القول إنّ «الرجل رأس المرأة كما أنّ المسيح رأس الكنيسة»... ولا من تسمية الجماع «وطءًا» (ناهيك بان يسمّى «دعسًا» أو «معسًا») وهو تقليد متّصل من قواميس السلف إلى بيان المفتي السعوديّ...

وجد بين المجادلين من سأل عن هذا كلّه أو عن بعضه. وسأل آخرون عن المال بما هو ممهّد أول لسبل الطلاق أو فسخ الزواج أو إبطاله في المحاكم المذهبيّة المسيحيّة، وهو ما يخلف الفقراء والمتوسّطي الحال، أيضًا، طعمًا سائغًا لبيت الزوجيّة وإن يكن ببيت النار أشبه. وأغضى المجادلون إجمالاً عمّا

يتجاوب في المجالس من أخبار عن المحاكم الشرعيّة (مع إجلالنا المؤكّد كلّ الأجلاّء من ولاتها)، وكلّها «نوادر» متّصلة الأصداء من عهد الجاحظ. وضربوا صفحًا عن أيمان حلفها محامون بارزون ألاّ يدخلوا هذه المحاكم. وحده رئيس الجمهوريّة أشار إلى شيء من هذا القبيل حين نوّه باستقالة القاضي الذي كان مكلّفًا مهمّة التفتيش في المحاكم المذكورة[١]. وكان هذا مصداقًا لسنّة جارية في الخلق، في هذه البلاد وفي غيرها، في أيّامنا هذه وفي عهود خلت: وهي أنّ الشعار الدينيّ ليس عاصمًا، بحدّ ذاته، من الزلل، على أنواعه ودرجاته ... ولا البزّة «العلمانيّة» بطبيعة الحال.

أخيرًا لا آخرًا يوجد أناس يفصلون ما بين الإيمان والشريعة ويرون الأوّل ساميًا عن الثانية ويوجد متديّنون لا يتعرّفون دينهم في مذهب بعينه من مذاهب هذا الدين ويوجد مؤمنون لا يعدّون إيمانهم متجسّدًا في دين بعينه ويوجد أناس لا دين لهم إلاّ أن تعدّ العلمانيّة دينًا على ما ذهبت إليه الثورة الفرنسيّة.

تلك، كلّها، ظواهر لا ينفرد بها المجتمع اللبنانيّ ولا هذا العصر، بل هي واكبت تاريخ الأديان في مختلف الأقطار

---

(١) في كلمة ألقاها أمام وفد «مؤتمر الاغتراب اللبنانيّ» في قصر بعبدا. ورئيس هيئة التفتيش القضائيّ الذي أشار إليه الرئيس هو القاضي غسّان رباح.

والعصور واتّخذت، باختلاف هذه وتلك، صوراً مختلفة لا تحصى. وأولئك، في لبنان، مجاميع من الناس يرون في مجال الأحوال الشخصيّة مجالاً لأحكام يجب أنّ تستجيب لما صنعه تغيّر القيم والأحوال بالناس وبالمجتمع، وأنّ لبنان أخذ من هذا التغيّر بنصيب وافر، على كلّ صعيد، وأنّهم، هم أنفسهم، بين ثمرات هذا التغيّر الذي لم يعفّ، في الواقع، عن أحد، وإن تفاوتت درجات حصوله للأفراد وللجماعات. وهم يعلمون، من بعد، أنّهم أقلّيّة وأنّ الكثرة ترى غير رأيهم لأسباب كثيرة. ولكنّهم يرون هذه الكثرة موزّعة، أيضًا، ما بين مذاهب كثيرة ويزعمون أنّ الأحوال الشخصيّة، بما هي كذلك، لا ينبغي لها أن تظلّ شأنًا يفرض فيه مذهب على غير أتباعه، قلّوا أو كثروا. وذاك أنّ المعتقد وحرّيّته داخلان فيها دخولاً تامًا وأنّ موضوعها تدبير الأخصّ من شؤون الحياة الخاصّة ورعاية المجتمع لحدود هذا التدبير وللحقّ فيه. لذا طلبوا توفير الخيار المدنيّ لهم ولم يقولوا بفرضه على من لا يريده. وإنّما حداهم في مطلبهم - على وجه الحصر - أنّ القوانين المذهبيّة تجبههم بمشكلات من كلّ نوع، سبق إحصاؤها، وأنّه لا صحّة بتاتًا للقول إنّ تلك القوانين «لا مشكلة فيها».

٣. **المحور الاجتماعيّ**: «لا مشكلة»... هذا القول الذي ردّده خصوم المشروع يوجب حمله على محمل الجدّ أن يسدل المرء حجابًا ما بينه وبين مجتمعه والعالم الحاضر. رغم ذلك

جعل هؤلاء بين دواعي معارضتهم ضرورة أن يكون التشريع موافقًا حال المجتمع ومقتضاها . وهو ما لا ينطوي على معنى، ها هنا، إلاّ معنى الحقّ المنسوب إلى الأكثريّة «المتديّنة» (أو المتمسّكة بالشرائع المذهبيّة، على الأصحّ) في فرض قوانينها على أقلّيّة تركت هذا «التديّن» أو التمسّك إلى سواه. وقد سبق النظر في حكم هذه الدعوى، توّاً. إلى هذا قرن المعارضون مشروع رئيس الجمهوريّة بآفات اجتماعيّة كثيرة. من ذلك انحلال العائلة وضياع الأنساب (من جرّاء التبنّي) وما يجرّه الزواج المختلط من زيادة في احتمال الخلاف بين الزوجين (من جرّاء الاختلاف بين النشأتين والمعتقدين) ومن حيرة يعانيها الأولاد في أمر دينهم ... وما يجرّه التبنّي أيضًا من مآزم بين الأولاد، المتبنّى منهم والأصيل البنوّة، إذا أعلموا بواقعة التبنّي وإذا لم يعلموا بها واكتشفوها لاحقًا[1]. وقد أضاف المعارضون إلى نقائص المشروع هذه، «التمهيد» لتشريع «الشذوذ الجنسيّ» و«الإغراء» باعتماد الصيغة المدنيّة - متى أقرّت - لمزايا عمليّة فيها تشدّ إليها أفرادًا لا يأخذون بالمبدأ المدنيّ، اعتقادًا، فيخرجهم ذلك من دائرة شرعهم[2].

---

(١) راجع ص ٣٨، الحاشية ١.

(٢) أكثر من شدّد على ما لصيغة الزواج المدنيّ من «إغراء» بحدّ ذاتها وعلى ما فيها من إغراء بشتّى الموبقات، الشيخ ناصر الصالح (راجع مقدّمة محاضرته في ملفّ معلومات، م م) والمفتي طه الصابونجي (الديار ، ٤/ ٢/ ٩٨).

تلك مطاعن لم نقع في ملفّ المناظرة، إجمالاً، على ردود تقابلها. غير أنّ أنصار المشروع وجدوا له، من جهتهم، فضائل اجتماعيّة سبق التنويه ببعضها. من ذلك أنّه، بحفظه حقوق النساء، يستجيب لداعي موقعهن الفعليّ المستجدّ في الأسرة ولطموحهن المترتّب على هذا الموقع المتنامي، فضلاً عن استجابته للداعي الحقوقيّ العامّ، في هذا الصدد، أي لمبدأ المساواة في الحقوق ما بين الرجل والمرأة. ثمّ إنّهم وجدوا المشروع مراعيًا، في امتداد هذا المبدأ، مصالح الأولاد. إذ هي تقدّم على ما عداها عند النظر في مسائل الحضانة والولاية والوصاية. إلى ذلك شدّد هؤلاء على استجابة المشروع لقيمة الحرّيّة الفرديّة والحبّ عند اختيار الشريك، بما هي شرط أوّل - أو هو أضحى الأوّل في منطق الاختيار المذكور اليوم - لاستقامة أمور الزواج وما يتوخّى من العلاقة الزوجيّة وما يترتّب عليها من مصير للأسرة كلّها[١]. عليه اعتبر مناصرو

---

(١) فصّلت الأسباب الموجبة لمشروع القانون هذه المزايا بوضوح تامّ. (راجع نصّها في ملفّ **معلومات**، م م، ص ١١-١٣). وقد تلبّث عندها (أو عند بعضها) بعض من مؤيّدي المبدأ أو المشروع أيضًا، ومنهم أوغست باخوس في محاضرة سبق ذكرها (راجع ص ٥٩، الحاشية ٢)، وحركة «**حقوق الناس**» في كتيّب أصدرته (راجع خلاصة له في **النهار**، ملحق **حقوق الناس** الشهريّ، م م)، والمطران جورج خضر (في ملفّ **معلومات**، م م) وكان بين قلائل دافعوا عن تفوّق الحبّ بين شخصين يرغبان في الزواج على كلّ اعتبار آخر. على أنّ كثيراً من المؤيّدين جنحوا إلى تناول المسألة من جهة «الانصهار» الوطنيّ وما شاكل، وبدا، في بعض الحالات، أنّ كون الزواج علاقة بين شخصين (لا بين طائفتين) وكونها تثمر، عادة، أشخاصًا ثالثين (الأولاد)

المشروع هذه القيمة صادّة لاعتبار وحدة الدين أو اختلافه (شأنها أيضًا في موضوع العرق أو الجنسيّة).

أخيرًا نوه بعض المجادلين بما يواجه الطلاق من صعوبة إجرائيّة ومن ترجيح لرأي المحكمة في الصيغة المدنيّة، وهو ما يردّ دعوى تسيّب العائلة وانحلالها من جراء الصيغة المذكورة[١].

والذي يستوقف في هذه المواجهة أوّلاً أنّ المعارضين ركّزوا حججهم (باستثناء دعوى انحلال العائلة) في المترتّبات الثانويّة أو الاستثنائيّة على المشروع و(هذه قائمة، على كلّ حال، من

وكون الصيغة المدنيّة تنطوي على تناول مختلف عن التناول الدينيّ لهذه العلاقة، شروطًا ونتائج، إنّما هي أمور غائبة تقريبًا عن انتباه المؤيّدين. هذا الانحراف بكلّ موضوع، تقريبًا، نحو إشكاليّة «الوطنيّ-الطائفيّ» لاستغراقه فيها وسلبه كلّ قوام خاصّ به هو، في كلّ حال، شنشنة معروفة من أهل «العقائد» السياسيّة عندنا. وهم يشبهون بهذا رجال الدين الذين يستغرق انتباههم «الحكم الشرعيّ» أو «سرّ الزواج الكنسيّ» فلا يعود في هذا الانتباه متّسع لشكوى الأشخاص في موضوع هو، قبل كلّ شيء، وعلى أهمّيّة أبعاده الأخرى، شأن شخصيّ أو، بالعبارة الحوشيّة، بينشخصيّ interpersonnel.

(١) مثلاً: سليمان تقيّ الدين في **النهار**، ملحق **حقوق الناس**، م م. وراجع، خارج دواعي السجال اللبنانيّ، عرضًا لتطوّر قوانين الزواج في المجال الأوروبيّ في:

H.A. Schwarz-Liebermann Von Wahlendorf (dir.), *Mariage et Famille en question, (Angleterre)* Lyon 1979

وتحت العنوان نفسه وبإدارة المشرف نفسه ومعه Roger Nerson، كتابًا آخر مكرّسًا لسويسرا والنمسا وبلجيكا وهولندا والبلاد الاسكندينافيّة، ليون ١٩٨٠.

جرّاء تشريعات مرعيّة الإجراء) أو في «احتمالات» (من قبيل تشريع الشذوذ و«إغراء» المتديّنين) هي مجرّد رجم أو توجّس من أمور خارجة عن نطاق المشروع. ولا ضير من التذكير بأنّ الإغراء واحتمال الشطط قائمان في كلّ حرّيّة يكفلها القانون بالنصّ الصريح أو بمجرّد دخولها في الحقّ «الطبيعيّ». إذ الحقّ في الأكلّ نفسه يترتّب عليه الإغراء بالتخمة والحقّ في الانتخاب يترتّب عليه احتمال الإفضاء بالبلاد إلى الدواهي. وأمّا احتمال ضياع النسب فهو قائم في واقعة ترك الأولاد، نفسها، قبل الوصول (أو عدمه) إلى تبنّي الأولاد المتروكين. والأولاد الذين يعمد أهلهم إلى تركهم (وهم الكثرة الكاثرة بين المرشحين للتبنّي) تتلقّفهم مؤسّسات الرعاية حين لا يجدون متبنّيًا. وهم، في الحالين، عرضة للزواج المحرّم (الذي يبدي معارضو المشروع خوفهم من وقوعه) إذ العمدة في احتماله هي جهل الولد نسبه لا تبنّيه بالذات. ويسع السلطة العامّة، مبدئيًا، أن تحتاط للحالات التي تتعدّى هذا النطاق إذا وجدت. ثمّ إنّ الذين يتبنّون ولدًا يكونون، عادة، من غير ولد. فإذا أنجبوا بعد التبنّي، كان من الشطط اعتبار هذه الواقعة مبطلة سلفًا حقّهم في التبنّي وكان من الظلم تحميل المتبنّى عاقبة حدث لا يد له فيه. فإذا صحّ أنّ حال المتبنّى قد لا تكون مدعاة رضا من جهة إخوته، إذ يعدّونه دخيلاً، فهل تكون حال المتكفّل دائمًا مدعاة رضا من جهته، إذ هو مغرى باعتبار نفسه منقوص الحظّ؟ وليس هذا، في كلّ حال، حضًّا

على التبنّي أو تفضيلاً له على التكفّل بالضرورة، لأنّ الحكم في الأمر متوقّف، إلى حدّ بعيد في الحالين، على ما تتّخذه السلطة العامّة من إجراءات وما تحتاط به من ضمانات لمصلحة الولد أوّلاً ولدرء ما يمكن درؤه من عواقب غير مستحبّة تتعدّى الولد والأسرة إلى غيرهما ثانيًا. وهذا النوع من العواقب محتمل للوضعين، وإن اختلف من هذا إلى ذاك، بل هو محتمل للبنوّة الطبيعيّة أيضًا. وإنّما أردنا الإشارة إلى أنّ تلفيق الغرائبيّ من الاحتمالات وإحلاله الصدارة في مناقشة تنظيم جامع (هو المشروع الذي نعرض له) لا يطولان إلى متن المسألة ويبقيان في خانة المماحكة. هذا فضلاً عن البعد الظاهر فيهما عن الإنصاف متى قورنت الصيغة المقترحة بصيغ أخرى جارية. فهل التفت نقّاد المشروع من هذا الباب إلى ما يفتحه الزواج العرفيّ، مثلاً، أو زواج المتعة (بين الكثير ممّا يفتحانه) من سبل متعرّجة إلى ما يحذّرون منه بالذات من حرام وفتنة؟ أليس ضياع الأنساب والزواج المحرّم محتملين - ولو على ندرة - حيث يبقى الزواج مكتومًا عن أسرة الزوج الأصليّة ويحصل بلا شهود ولا أوراق ثبوتيّة ولا ضبط رسميّ ويحتمل فيه، بالتالي، الحصول باسم مستعار وفرار الزوج من وجه المسؤوليّة عند علمه بحمل يرجّح جدًّا أن يكون ثمرة لا مأرب له فيها لزيجة هي، على الأغلب، مجرّد خلوة بين المال والشهوة؟ وهل العلاقة سمن وعسل، عادة، حيث تتعدّد الزوجات، ما بين الأخوة من أولاد الأولى وأولاد الثانية؟

وهل يحتمل أو لا يحتمل في اختلاف العرق أو الجنسيّة أو الإقليم أو الوسط الطبقيّ أن تكون مدعاة للخلاف بين الزوجين؟ فلمَ لا يمنع الزواج في هذه الحالات كلّها؟[1]

الخلاصة، في هذا الباب، أنّ حلولاً انطوى عليها المشروع لمشكلات مترامية الأطراف، متّصلة بأساس العلاقة الزوجيّة وحقوق الطرفين فيها ومصالح الأولاد والاستجابة في كلّ ذلك لنظام قيم استقرّت عليه فئة من الناس، وهي ما أبرزه دعاة المشروع، قد جبهت، من جانب نقّاده، بدعوى فضفاضة من هنا (كالإفضاء إلى «انحلال العائلة») وفرضيّة خارجة عن موضوع المشروع، أصلاً، من هناك (كـ«تشريع الشذوذ» الجنسيّ) وقصّة من ألف ليلة من هنالك (كإفضاء التبنّي إلى الزواج من محرم)... أو هي جبهت بضروب من احتمال الانحراف عن السويّة تنطوي على مثلها كلّ علاقة، أيّا يكن مرجع النظام الذي يرعاها. وفي معرض هذا كلّه افترضت للعقد ولمرجعيّته فاعليّة اجتماعيّة نراها مخجلة لتواضعهما معًا. فقد اعتبرا بالنيابة عن التطوّر الاجتماعيّ برمّته، أي عن مساقات لها حجم نموّ الرأسماليّة أو توسّع المدن، أو صمود الدور الذي كان للسلطة البطريركيّة في تنظيم الإنتاج، مسؤولين عن انحلال العائلة واستشراء الطلاق وانتشار

---

(١) يشعر المتأمّل في بعض من نصوص هذا الجدال بأنّ كاتبيها لا يزالون يجدون في الزواج بين أبناء العمومة مثلاً أعلى.

الإباحة الجنسيّة، إلخ.(١) وهذا إفراط شديد في تقدير ما للعقد المدنيّ من فاعليّة اجتماعيّة، أقبل عليه خصوم المشروع، من غير شعور بالحاجة إلى دليل ولا إلى تحليل. فارتجل رجال الدين أنفسهم علماء في الاجتماع من غير أن يستشيروا في الأمر دراسة اجتماعيّة وجزم مثقّفون في أمور تحتاج إلى تحقيق ورويّة قبل أن يكلّفوا أنفسهم فتح كتاب. وهو شطط قابله أنصار المشروع بمثله حين طرقوا ما يرونه له من مزايا سياسيّة. هكذا وقعوا فيه على ترياق لمداواة الطائفيّة ومصهر يتوصّل به إلى صبّ الأفراد في قالب المواطنيّة، إلخ. وهو ما ينتهي بنا إلى المحور السياسيّ في الجدال...

٤ . المحور السياسيّ - «الوطنيّ»: بحث معارضو المشروع عن باب فيه إلى «الوحدة الوطنيّة» فلم يجدوه. حتّى أنّهم رجّحوا اعتباره سببًا لمزيد من الفرقة مبرزين، سندًا لميلهم هذا، تزكيته الزواج المختلط، وهو زواج تتربّص به، على ما رأوا، أسباب الشقاق والخيبة(٢). ومرّة أخرى، أعوز التقدير أن

---

(١) راجع في أسباب التحوّلات التي شهدتها مؤسّسة العائلة في أوروبا:
Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne* (trad. de l'anglais), Paris 1977, chap. VII

(٢) من هؤلاء الوزير عمر مسقاوي (في **النهار** ١٧/ ١/ ٩٧)، وهو يرى غلبة مستمرّة للحياة القرويّة و«هي مبنيّة على أهل الضيعة والغزل القائم على البراءة التي نسمعها في الأغاني هو غزل مبنيّ على البيئة الواحدة وليس مبنيًا على البيئة المتنوّعة». هذا التقدير القائم، في الواقع، على «براءة» الوزير يثمر، في ما نرى، سببًا إضافيًا غير منتظر لمنع عودة المهجّرين إلى القرى المختلطة. فأيّ شيء أخطر على براءة البيئة الواحدة من القرى المختلطة؟)

يتّكئ على تحقيق. وترك جانبًا أيضًا كون الزواج المختلط تردعه الممانعة الأهليّة قبل القانون. بل إنّ القوانين السارية تبيح نصفه، من غير أن يتحوّل أحد الشريكين عن دينه، ويتولّى التحوّل إلى الإسلام، نفاقاً، إباحة النصف الثاني. ويتنقّل الناس بين مذاهب الدينين المختلفة، نفاقًا أيضًا، طلبًا لحلّ مشكلة زوجيّة أو دفعًا لمعضلة إرثيّة ويتوعّدهم هذان التحوّل والتنقّل - وهذا صحيح - بمشكلات أخرى، بعضها عويص، تردعهم عمّا هم مقبلون عليه في حالات، ولا تردعهم في أخرى. فالذي يحلّ، بالتحوّل، مشكلة تتعلّق بالزواج يقع في أخرى تتعلّق بالإرث، ما لم يكن ذووه متفهّمين الداعي الفعليّ إلى تحوّله المزعوم. هذا إلى كون التزاوج في مذهبين من الدين نفسه، وهو ميسور قانونًا، يورث، على المستوى السياسيّ، معظم ما يورثه التزاوج في ديانتين. إذ المعلوم أنّه لا يوجد في لبنان السياسيّ شيء واحد اسمه المسيحيّة وشيء واحد اسمه الإسلام. نحن إذن حيال معطيات متشابكة تردع كلّ تبسيط للمقارنة ما بين الوضع القائم والوضع الذي اقترحه المشروع. فيسع المرء أن يرى في المشروع بابًا آخر للتناوش بين أوساط طائفيّة مختلفة إذا ثبت

راجع لطرابلسيّ آخر هو طارق زيادة ملاحظات مذهلة عن تطوّر الزواج المختلط، عبر جيلين، في عائلة سنّيّة واحدة، في **أنظمة الأحوال الشخصيّة**، م م، ص ١٨٦.

أنّ الزواج المختلط أدعى للشقاق من الزواج بين أبناء العمومة ويسعه أن يجد فيه مخرجًا من وضع قائم يتحكّم فيه التفاوت في الحقّ (بين أتباع الديانتين من رجال ونساء، وهذا، بحدّ ذاته، سبب دائم للتناوش) ويستشري فيه التخبّط والنفاق.

امتيازات وبنات

غير أنّ الأساس، في هذا الجناح السياسيّ من الجدال، ظلّ ممثّلاً في المقابلة الثابتة ما بين «إلغاء الطائفيّة السياسيّة» و«التشريع للزواج المدنيّ»، من حيث الإسهام المتوسّم لكلّ منهما في توطيد «الوحدة الوطنيّة» أو خلخلتها. وعادت، لهذه المناسبة، أشباح «حوار» يرقى إلى الخمسينيّات - في أقرب تقدير - كان، على الدوام، حوارًا بين قناعين، من غير أن يتاح له، بالضرورة، رقيّ المسرح اليونانيّ. فكان أهل السياسة من المسلمين يقولون لنظرائهم من المسيحيّين «نطلب الخلاص من امتيازاتكم»، فيردّ هؤلاء بالقول «إذاً زوّجونا من بناتكم». ولم يثبت لاحقًا أنّ «الخلاص» من الامتيازات كان منزّهًا عن الرغبة في نقلها من جهة إلى جهة ولا ثبت أبدًا أنّ الميل الكريم إلى الإصهار كان ميلاً إلى الانصهار ولا أنّه كان يعدو حدّ الرغبة في الإحراج والإسقاط في يد الغير.

بدا إذاً أنّنا ما زلنا لا نريم عن موضعنا من هذه المسألة وإن تكن الموازين العامّة قد تحوّلت. فالذي يسمّى «إلغاء الطائفيّة

السياسيّة» تفاقمت منه خشية المسيحيّين، في ظلّ التطيّف المعمّم، فعادوا لا يرون فيه منفذًا للإنصاف إلى حصن الامتيازات الشهيرة بل سبيلاً إلى إجهاز محتمل على الحقوق. والذي يسمّى «العلمنة الشاملة» (وهو يشتمل على معالجة الأحوال الشخصيّة) لا يزال المسلمون يرون فيه (ملاحظين طول المسافة التي اجتازتها الطوائف قاطبة نحو التطيّف المعمّم أيضًا) مجرد درأة مسيحيّة، يتوسّل إليها بالإحراج، لعواقب «إلغاء الطائفيّة السياسيّة» عينه. هذا فيما ينفر مسيحيّون كثيرون (تتصدّرهم مراجع بارزة لهم) من هذه الدعوة إلى العلمنة، ولو اقتصرت على الأحوال الشخصيّة، إذ يرون فيها قلقلة مشؤومة لنفوذ الكنائس، وقد باتت هذه حصونهم الأهليّة الصامدة (والسياسيّة معًا) بعد أن تداعت أو تخلخلت حصون أخرى كان عليها بعض المعوّل.

هل كان رئيس الجمهوريّة ينظر إلى هذه الاعتبارات حين أعلن فكرته وطرح مشروعه؟ وهل يصحّ الافتراض الذي ذهبت إليه مراجع إسلاميّة مختلفة المشارب وهو أنّ الرئيس إنّما أراد التفادي من طرح منتظر لمشكل الطائفيّة السياسيّة وتجاوزها حين خرج على اللبنانيّين بذلك المشروع؟ معلوم أنّ إنفاذ النصّ الدستوريّ المتّصل بإلغاء الطائفيّة السياسيّة كان يبدو ناعمًا في إغفاءة هنيئة تمادت مع غطيط المسؤولين عنه سنوات عديدة. ولكن من يزعم لنفسه، في هذه البلاد، القدرة على تمييز النوم من التناوم؟ وهل كان عند الرئيس علم

بشيء يبيّت، في هذا الصدد، أو توجّس من هذا الشيء فأراد استباقه بالعودة إلى المعادلة المسيحيّة المألوفة، وهو يتوقّع هبّة المراجع الدينيّة، الإسلاميّة منها، على الأخصّ؟ معلوم أيضًا أنّ الرئيس ما لبث أن بعث إلى رئيس مجلس النواب برسالة[1] كان يفترض أن تبعث الحياة في الآليّة الدستوريّة التي أعدّها اتّفاق الطائف لتجاوز الطائفيّة السياسيّة وأنّ رسالته هذه (وقد شاء بها أن يظهر أنّه ينظر إلى الصالح العامّ، في هذا الموضوع، من جهتيه ولا يدفع شرًا بشرّ) قد بقيت من غير مفعول يذكر وطويت مع طيّ المسألة كلّها، في قوامها السياسيّ على الأقلّ. فهل كان الرئيس يختتم بهذه الرسالة (خلافًا للظاهر) مقايضته إخفاقًا بإخفاق؟ معلوم من بعد أنّ مبادرة رئيس الجمهوريّة لم تكن ردّ فعل فوريًا لتصريح صدر عن رئيس الحكومة ورأى فيه ساكن بعبدا لطمة لأمله في التجديد. كان المشروع، إذ ذاك، معدًا من مدّة غير قصيرة. يجوز السؤال، رغم ذلك، عمّا إذا كان التوقيت المختار لطرح المشروع في مجلس الوزراء، توقيتًا انتقاميًا أريد به إصابة الحريري في خاصرته السعوديّة. ولا تعدو الإجابة بنعم أو بلا عن هذه الأسئلة كلّها حدّ التنجيم ويبقى العلم، مع فقدان الإشارات المرجّحة والدلائل، قابعًا في سرائر أصحابه.

وأمّا الذي يمكن الجزم به فهو أنّ فاعليّة المشروع في ميدان

---

(١) نشرت في صحف ٢٠/ ٣/ ٩٨.

المواجهة بين «الطائفيّة» و«المواطنيّة» أو في ميدان تعزيز «العيش المشترك» و«الوحدة الوطنيّة» (أو الإضرار بهما، إن اخترنا مجاراة خصوم المشروع) إنّما كانت موعودة (لو صدر القانون) بضعف مستتبّ ومحدوديّة مقيمة. وذلك أنّه يتعذّر الاعتقاد بأنّ مصير الطائفيّة متوقّف (إلى حدّ يعتدّ به) على نكد العلاقة أو هناءتها بين حماة علويّة وكنّة لاتينيّة أو على رتل من الأولاد (لا يرجّح أنّ يزيد عددهم كثيراً عمّا هو عليه اليوم) يختلط في بيوتهم دينان أو يختلط عليهم أمر دينهم. وقد عرفنا بين وجهاء الحرب من كانوا حائزين هذه «الميزة» وكان بعضهم يدلّ بها على المنابر، فلم ينتقص ذلك شيئًا من بأس عصبيّتهم الطائفيّة وشدّة تشبّثهم بمنطقها. ولا يضمر القانون المدنيّ، من جهة مختاريه، لزوم القيم «المدنيّة» أو العلمانيّة بالضرورة، ولا الزواج الدينيّ، مثلاً، دليل يقينيّ على تديّن معتمديه أو مرجّح لهذا التديّن. بل نحن، مع هذه الحالة الثانيّة، في الطائفيّة، وأمّا أن نكون في الدين فمجرّد احتمال. وكان لأنصار المشروع أن يثبّتوا أبصارهم على ما يحلّه هذا الأخير من مشكلات عمليّة، في مجاله، وعلى أنّه توفيق ما بين فئة من الناس وبين مرجعيّة قانون يرعى جانبًا من شؤونها. فهذه غاية للمشروع جليلة، في ذاتها. ولا يجد المتأمّل ضرورة لتجاوزها إلاّ أن يكون مصدر الضرورة اعتياد الربط ما بين كلّ إصلاح يقترح وبين إصلاح آخر منشود يجعله منطق أيدلوجيّ بعينه مشتملاً على كلّ شيء. والربط المذكور سنّة جارية في

المثقّفين اللبنانيّين، دينيّين كانوا أم علمانيّين. وهو يزيّن لهم أنّ كلّ صولة يصولونها يجب لها أن تتكلّل بنصر مؤزر يقرّبهم من النصر الأكبر. وهذا، على ما كان يقول قدماء الجدليّين العرب، «ليس بشيء».

سوسة الطوعيّة...

نميل إذن إلى التقليل من فاعليّة العقد والتدبير المدنيّ (ومرجعيّتهما) في أمور تعدو نطاق الأحوال الشخصيّة (وهو نطاقهما المعلن) إلى شأن سياسيّ هو الأعمّ في لبنان وهو «شأن الوحدة الوطنيّة» أو «العيش المشترك». وكنّا قد ملنا أيضًا إلى التقليل من تلك الفاعليّة في شأن من قبيل انحلال القيم العائليّة أو تماسكها مع أنّه في الصميم من الأحوال الشخصيّة، ووجدنا هذا الشأن متّصلاً، أساسًا، بعوامل وأطوار تفيض عن حدود القانون من كلّ جانب. فهل نذهب في هذا الميل إلى حدّ الإنكار على المشروع أن تكون له فاعليّة استراتيجيّة من أيّ نوع؟

ما أدركه مناوئو المشروع، على الأرجح (وتخوّفوا منه من غير أن يصرّحوا به) هو أنّ اعتماد المبدأ المدنيّ في الأحوال الشخصيّة يفتح ثغرة في جدار صفيق هو المتمثّل بإلزاميّة الانتماء الطائفيّ. وقد يبقى هذا «الفتح» (بل نحن نرجّح بقاءه) محدود الأهمّيّة في عواقبه العمليّة المنظورة ولكن الثغرة

الرمزيّة تكون، مع ذلك، واسعة. وكان التشريع اللبنانيّ، وما يليه من أعراف، قد جعل للطوائف حقّ الإلزام في مجالين: التمثيل في مؤسّسات الدولة (وهذه هي الطائفيّة السياسيّة والإداريّة) وتنظيم الأحوال الشخصيّة. وأمّا المتبقّي من حياة الناس فترك بعضه لاختيارهم. من ذلك الإيمان وإقامة الشعائر المتّصلة به أو عدمهما وتحريم بعض الحرام أو تحليله في المسلك الشخصيّ وتربية الناشئة، إلخ... ولا يصدر هذا التخيير عن مجرد الإباحة (التي هي «الأصل في الأشياء» على ما تقول به القاعدة الفقهيّة) بل عن الصفة الوضعيّة (أي اللادينيّة) العامّة التي للتشريع اللبنانيّ. وأمّا البعض الأخير من حياة اللبنانيّين، من التجاور في السكن أو التعازل والتشارك في تحصيل المعاش أو عدمه والمخالطة على اختلاف المنشأ الدينيّ وغيره أو اجتنابها، إلخ. فكان يفترض أن تتشكّل منه «الدائرة المدنيّة» من دوائر المجتمع لأنّه -أي هذا البعض- غير دينيّ، على الإجمال، (مع أنّ المتشدّدين في الدين ينزعون إلى نظمه حول أفضليّات دينيّة تلامس، عند بعضهم حدّ التحريم والتحليل) وإنّما تصحّ -بعد هذا التحفّظ- نسبته إلى دائرة الإباحة. غير أنّ تلك «الدائرة المدنيّة» بقيت نهبًا، في لبنان، للطائفيّة الاجتماعيّة، وهذه طائفيّة أعراف لا طائفيّة قوانين. وقد كان، ولا يزال، يعرو حكم هذه الأعراف تباين في القوّة واتّساع النطاق يتبع تباين الأوضاع والموضوعات واختلاف المراحل، إلخ. فحكم الطائفيّة، في المجتمع، ملطّف بهذا التباين إذاً.

وحكمها في الدولة ملطّف أيضًا بمجرّد عموميّة السلطة العامّة والوظيفة العامّة، أي بكون ممارستهما لا تصحّ لمصلحة الطائفة التي ينتمي إليها متولّيهما، حصراً، بل يفترض أن يحكمها القانون الذي يسوّي ما بين المواطنين في الحقوق.

عليه يبدو نزع صفة الإلزام بالانتماء إلى طائفة، في ميدان الأحوال الشخصيّة، تجسيداً آخر (يختلف عمّا سبق ذكره بدرجة الصراحة والقرب إلى الإدراك العامّ) لمثنويّة الطائفيّ والمدنيّ في الحياة اللبنانيّة كلّها. فهو يعيد ربط النزاع ما بين المبدأين، على أساس معدّل، فيرفع جانبًا من الحماية (بالمعنى الذي يقال فيه «حماية جمركيّة») عن طرف من الطرفين أغدقت عليه إجراءات الحماية بإفراط. هذا النزاع - على ما ذكرنا - قائم لا في الدولة وقوانينها ولا بين تشكيلات المجتمع وفي كلّ منها وحسب، بل هو قائم في «نفس» كلّ لبنانيّ وفي مسلكه ونظام حياته، على ميل رجراج، متباين الصور والمناسبات والدرجات إلى هذا المبدأ أو ذاك. وأمّا مصيره، في المجتمع وعند الأفراد، فلا يبتّ فيه قانون أيًا يكن (فما بالك إذا كان اختياريًا) ولكنّ القانون يحدث فيه أثراً ويترك على مساره معلمًا. وأمّا البتّ فيجوز القول إنّه شأن التاريخ وتجب الإضافة أنّ التاريخ لا يتعاطى البتّ المطلق، عادة، (ولعلّه يحسن صنعًا بلزومه جانب التحفّظ) وأنّه، في الحالة اللبنانيّة، لا يبدو مقبلاً، فعلاً، على البتّ، من أي نوع كان.

كان يسع هذا المشروع (لو أنّه أقرّ) أن يعزّز (تعزيزاً يتعذّر

التكهن بمقداره) معسكر «الطوعيّة» في الحياة الاجتماعيّة اللبنانيّة وعلى الأخصّ منها، في «الهيئات الوسيطة» التي تفصل وتصل، في آن، ما بين «الأفراد» والمجتمع وما بين «المواطنين» والدولة. وهي هيئات أهمّها في لبنان الطوائف وتغري حالها بوضع «المجتمع» و«الدولة» (لا«الأفراد» و«المواطنين» وحدهما) كلاً بين مزدوجتين. وقد سبق أن بسطنا هذه الحال في معرض آخر[١].

إلى هذا كان يسع الطوعيّة المذكورة أن تنتشر (في المبدأ، أقلاً) لتشتمل على مجال آخر وهو مجال التديّن. وهو مجال اعتقاديّ ومسلكيّ أصلاً لا يطابق الانتماء الطائفيّ ولا هو شرط واجب ولا موجب له، بل قد يناقضه، في حالات، وإن بدت الأواصر موصولة بينهما على غير صعيد. وقد أظهرت المعركة التي نعرض، هنا، فصولها وأبعادها، أنّ قول المتديّنين بهذه الطوعيّة وتقبّلهم مبدأها، (وقد تكرّرا في كلام عديد من مراجعهم، حين لم يكن ثمّة ضرر باد من الملاينة وتحسين الصورة)، ما كانا يصدران إلاّ من طرف اللسان. ويشبه موقع هذه الطوعيّة، بما هي شرط تصوّريّ لكلّ طوعيّة أخرى، موقع إبطال الرقّ (الذي سبق حديثه) من مبدأي الحرّيّة والمساواة. فنحن في الحالين أمام الاختبار الأقصى (أو الأدنى، إن اخترنا الوقوف في الجهة المقابلة).

---

(١) راجع لكاتب هذه السطور: «كم جسداً للملك اللبنانيّ؟ محكّ ديمقراطيّ لنظام الطوائف» مجلة أبعاد، ع ٦، أيّار ١٩٩٧.

... وجذر الاستئصال

وأمّا بقاء هذا الأمر معلّقًا - أي استبقاء يد للبشر، دون ربّهم، في الإكراه على لزوم الدين أو على تركه - فهو إبقاء لجذر الاستئصال حيًا في تربة الجماعات والمذاهب والنحل كافّة، لا بين أهل الدين والإلحاد حصراً. وذلك أنّه لا يعتدّ، في هذا الصدد، بكثرة الملحدين أو بقلّتهم. وإنّما يجب الاعتداد بأنّ نبذهم من شرع المجتمع كان لا يلبث أن ينتشر - رمزيًا، في كلّ حال، وعمليًا حيث تسعف الظروف - إلى منطق العلاقات ما بين الطوائف أو المذاهب أو النزعات في المذهب الواحد أو الاجتهادات في النزعة الواحدة أو ما جرى مجرى ذلك مهما يكن. وقد ظهر شيء من هذا في المجابهة التي نتناول، وذكرنا منه اللهجة التي اعتمدتها مراجع دينيّة عديدة في المناقشة. ولم يقتصر بعض هؤلاء على دعوة القائلين بالمبدأ المدنيّ إلى الاستمرار في تدبّر أمرهم عند القبارصة أو عند الفرنسيّين، فشرّعوا بذلك نفاقًا آخر، إلى ذاك الذين يعلمون ملازمته تغيير الدين أو المذهب طلبًا لزواج أو طلاق أو توريث. وإنّما استطرد واحد من مشايخ حزب اللّه[1]، على الأقلّ، إلى مطالبة الفئة نفسها بترك البلاد من غير رجعة لا لشيء إلاّ لأنّ بعض قوانينها لا يعجبهم. وهذا على وعي من جهة الشيخ أنّه لا يترك البلاد (إلاّ ميلاً وولاء،

---

(١) راجع ص ٢٩، الحاشية ١.

على التغليب) مع أنّ أهمّ قوانينها لا تعجبه. إلى هذا جزم قاض سنّيّ رفيع المرتبة[١] - وهو في معرض الدفاع عن حرمة تزويجً المسلمة من الكتابيّ - بتكفير المسيحيّين وحدانًا وزرافات. وذكر، لإقامة البرهان على كفرهم، آيات من القرآن وترك أخرى تخالف رأيه، وقد استشهدها غيره[٢].

وفي الجهة الأخرى، لم يكتم الذاهبون مذهب «العلمنة الشاملة»، بعض ما خالط تقبّلهم الصفة الاختياريّة لمشروع القانون من مضض، وأنّهم يؤثرون قانونًا مدنيًا «موحّدًا» للأحوال الشخصيّة[٣]، إذ «التوحيد»، لا «الاختيار»، هو ما «يلبّي الطموح»، على حدّ عبارة عظيمة الشيوع، في كلّ مجال، قلّما يسأل مردّدوها عن مصدر لشرعيّة تاريخيّة أو اجتماعيّة يتّخذها الطموح مركبًا أو عن عواقب طموح لا يقرّ بالمجتمع حدًا له.

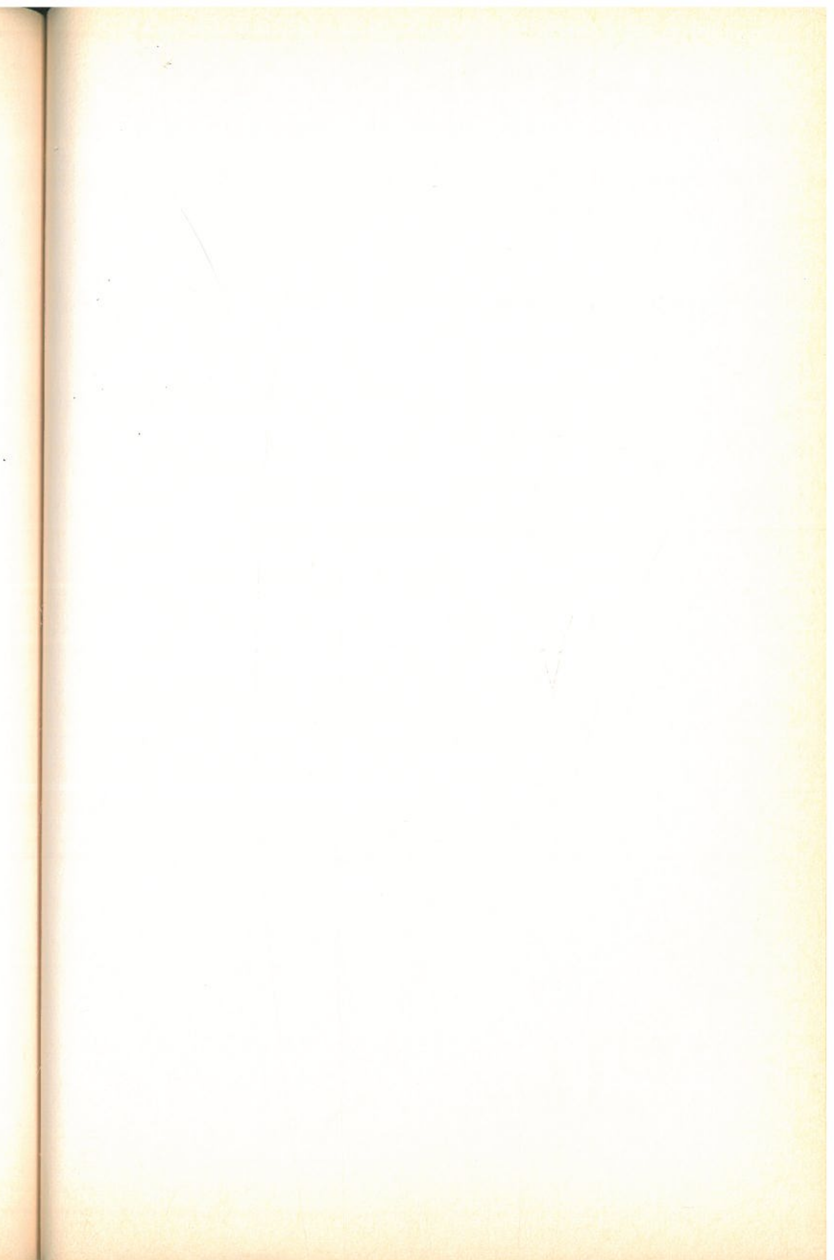
---

(١) هو الشيخ ناصر الصالح في محاضرة أشرنا إليها في الصفحة ٦٧، الحاشية ٢.

(٢) مثلاً: رامز اليازجي، في **النهار**، ١٩و٢٠/ ٣/ ٩٧.

(٣) في خطّ «التوحيد» هذا اقترح يوسف كفروني عميد الثقافة في الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ (في **النهار** ٢٨/ ٣/ ٩٧) اعتماد قانونين للأحوال الشخصيّة: واحد يستوحي المذاهب الإسلاميّة الخمسة والآخر مدنيّ اختياريّ. ولم ينتبه إلى أنّه، بهذا الاقتراح، «يمدّن» المسيحيّين قسرًا ويحصر حقّ الاختيار بالمسلمين. ثمّ إنّه نسي الدروز أيضًا، إذ هم يتبعون، في الأحوال الشخصيّة، أحكامًا تخالف الأحكام السنّيّة والشيعيّة في نقاط ذات أهمّيّة.

ظهر إذن أنّه، إن كانت توجد في المجتمع اللبنانيّ، بحكم اقتصاره على أقلّيّات لا تتمخّض عن أكثريّة، ضمانات مانعة من استبداد الرأي الواحد أو الفئة الواحدة (وإن كانت لم تمنع الجنوح إلى استبداد الرأي الواحد بالفئة الواحدة) وعوامل رادعة لطموح العنف إلى استئصال المغايرة، فإنّ هذه الموانع والروادع لا تزال غير ثابتة في «النفوس» بقدر ثباتها في «النصوص» وفي ما يتعدّى هذه الأخيرة، أي في الأوضاع. بدا إذن، أنّ الكابوس الجزائريّ، إن كان يفتقر عندنا إلى تربة في الأرض، فهو يجد بعض حاجته منها في الرؤوس، وهو ما لا يصحّ اعتباره داعيًا إلى الاطمئنان.



IV

الغناء خارج السرب

كانت هذه الحرب سجالاً بين المثقّفين، مع شيء من الأرجحيّة لمناصري المشروع الذي مالت الصحافة، في ما يتعدّى صفحات الرأي، إلى ممالأة نسبيّة لقضيّته. وانقسم السياسيّون بين متحفّظ عن توقيت الطرح (وهذا تحفّظ سجّله كثيرون بينهم معظم أركان المعارضة النيابيّة) ومعارض ومؤيّد... ولا نلج هنا حديث توزّع المواقف ما بين السياسيّين والمثقّفين، فهو حديث طويل. غير أنّنا نستحسن الإشارة إلى مؤيّدين للمشروع ظهروا بين صفوف رجال الدين. فهذا يخفّف - إلى درجة نراها جديرة بالاعتبار - ما خلّفته الجلبة العالية من شعور غير موافق لواقع الحال بوجود إجماع دينيّ على رفض المشروع.

جهر المطران جورج خضر بموقف مؤيّد[١]. وهو تأييد مترتّب أصلاً على ريادته، بين رجال الدين، طارحي المبدأ، من سنة ١٩٦٥. وقد كان تابعه، عن كثب، في هذا الموقف، الأب جبرايل مالك اليسوعي[٢]. ومناط موقفه أنّ الناس أحرار في معتقدهم فلا يجوز إلحاقهم بالأديان شكلاً بمجرّد قوّة القانون. وهو يضيف إلى هذا أنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة لا مأرب لها في من يأتي إليها فضّاً لمشكل يتّصل بأحواله الشخصيّة أي - مثلاً - طلبًا لطلاق تعذّر في مذهب آخر.
وأعرب السيّد محمّد حسن الأمين، الذي لا يخفي انتسابه إلى علمانيّة ملطّفة، عن قبوله مبدأ المشروع، مبرزاً «مدنيّة» الزواج الإسلاميّ الإجماليّة. ولكنّه تشدّد في ربط هذا القبول بسعي أشمل إلى إلغاء الطائفيّة، معتبراً أنّ توقيت المبادرة التي جاءت من جانب رئيس الجمهوريّة وصيغتها يخالفان هذه الغايّة[٣].
وانتصر مطران صربا المارونيّ غي بولس نجيم لحرّيّة المواطن

---

(١) راجع ملفّ **معلومات**، م م، وص ٥٧، الحاشية ٢، وحديثه إلى **نداء الوطن**، ١٣/ ١/ ٩٧.

(٢) تشير إلى هذا مقالة حافظ أنيس جابر في **النهار**، ١٢/ ١٢/ ٩٦.

(٣) راجع ملفّ **معلومات**، م م. و**الديار**، ٤/ ٢/ ٩٨. ويبدو النصّ الثاني أوضح ميلاً من الأوّل إلى القبول بخيار مدنيّ للراغبين فيه. وقد ازداد هذا الميل وضوحًا (حتّى القول بما سمّيناه «علمانيّة ملطّفة») في الحوار المتلفز الذي أجرته جيزيل خوري مع السيّد الأمين وبثّته المؤسّسة اللبنانيّة للإرسال (برنامج «**حوار العمر**») في أواخر آب ٩٨. على أنّ الأمين حضر، في أوج الأزمة، لقاءً لرجال الدين في صيدا، صدر عنه بيان (نشرته **صحف** ٢١/ ٣/ ٩٨) يعدّ بين أكثر نصوص المواجهة تشدّدًا في إنكار المبدأ المدنيّ أصلاً

وإن يكن المشروع لا يطابق مفهوم الكنيسة للزواج[١]. هذا بينما عاد مطران صيدا إبراهيم الحلو إلى موقف البطريرك صفير فشدّد على أنّ الكنيسة ترفض الزواج المدنيّ طالما أنّه مرفوض لدى المسلمين وأضاف أنّه يرفض المبدأ، من جهته، قطعًا، لمخالفته شرع الكنيسة[٢]. وأمّا فرنسيس البيسري، مطران الجبّة، فاتّخذ بين ذلك سبيلاً إذ رفض ما عدّه «زنى» بنظر الكنيسة، وكلّ ما يزيد الانقسام ولكنّه أعلن أنّ كنيسته لا تعارض الدولة إذا أرادته[٣]. وكان القائمقام شيخ العقل الدرزيّ بهجت غيث قد واءم، في مبتدأ الجدال، ما بين رفضه المبدأ «كمرجع دينيّ» وامتناعه عن معارضة اقتراح الرئيس بما هو مخرج من التفاف حاصل على الشرائع[٤]. ولكنّه حين أقرّ المشروع في مجلس الوزراء، بعد تصريحه هذا بنحو سنة وأربعة أشهر، عاد لا يرى في المبادرة كلّها إلاّ «مشروع فتنة» «لا يحلّ أيّ مشكلة»، ما دامت «حال المروق والخروج عن الشرائع والتقاليد (...) قائمة دون حاجة إلى قانون (...)»[٥] وكان الرئيس الحريري قد ردّ القائمقام، بين موقفيه

وفرعًا. حتّى أنّه وصل إلى التلويح باعتبار الآخذين به مرتدّين عن دينهم. وقد شاع على الأثر أنّ خلافًا وقع في اللقاء وأنّ الأمين لم يوافق على البيان. ولكن لم يصدر عنه – على حدّ علمنا – ما يؤكّد ذلك.

(١) في الديار، ٤/ ٢/ ٩٨.

(٢) في الديار، م ن.

(٣) في الديار، م ن.

(٤) في الديار، ١/ ١٢/ ٩٦.

(٥) في النهار، ٢٣/ ٣/ ٩٨.

الأول والأخير، إلى مركزه الرسميّ، وذلك بعد إقصاء طويل كان الوزير جنبلاط محرّكه الأوّل. ويذكر أنّ جنبلاط (الذي ذكرنا تغيّبه عن جلسة ١٨ آذار ١٩٩٨) أعرب تكراراً عن تأييده مبدأ المشروع وشنّ هجمة عنيفة على معارضيه من رجال الدين[١].

هذا بينما كان مستشار محكمة الاستئناف الدرزيّة العليا الشيخ سليمان غانم قد ذهب، قبل إقرار المشروع بنحو شهر، لا إلى تحبيذ المبدأ المدنيّ وحسب (وقد وجده ماثلاً في قانون الأحوال الشخصيّة الدرزيّ) بل إلى حدّ الإيحاء بوضع قانون موحّد مدنيّ يستوحي شريعتي الإسلام والمسيحيّة معًا[٢].

وأمّا في صفّ الروم الكاثوليك فقد تبسّط رئيس محكمتهم المنفردة في بيروت المونسنيور الياس رحّال في رفض المبدأ المدنيّ مشدّدًا على مناقضته التعليم المسيحيّ ولكنّه ترك بابًا «لقانون مدنيّ موحّد» يعالج مواضيع «الخلافات الزوجيّة والنفقة والهجر والحراسة»[٣]. وصدر موقف جامع للكنائس الكاثوليكيّة عن مجلس بطاركتها وأساقفتها انتهى، بعد إبداء الرفض نفسه، إلى تقبّل صيغة تجعل «الزواج الدينيّ إلزاميًا للمواطنين اللبنانيّين المؤمنين والزواج المدنيّ مسموحًا للذين لا

---

(١) **في النهار**، م ن. راجع أيضًا كلامه في **النهار** ٢٥/٣/٩٨ وموقفًا للحزب التقدّميّ الاشتراكيّ في **النهار**، ٢٠/٣/٩٨.

(٢) **في النهار**، ملحق **نهار الشباب**، ١٠/٢/٩٨.

(٣) **في النهار**، ١١/١/٩٧.

ينتمون إلى أيّ دين وللذين أعلنوا صريحًا عدم التزام دينهم الأصليّ»[١]. ولم يسأل المجلس نفسه لمَ لا يفرض هذه «الصراحة» على كلّ من يرتكب «خطيئة»، في حمى القانون، أو جريمة خارج حماه ضارّة بالمجتمع جملة (لا بنفسه وأسرته وحدهما، على فرض وجود هذا الضرر، في حالة الزواج المدنيّ) ومخالفة لواحدة أو أكثر من الوصايا العشر... أخيراً (بين المراجع الدينيّة) كانت الكنيسة الإنجيليّة، بشخص القسّ حبيب بدر رئيس محكمتها الروحيّة البدائيّة هي الوحيدة التي أفصحت عن تأييد جازم (ولو لم يخل من سؤال عن مناسبة الظرف الذي طرح فيه الموضوع وعن مشكلات تطبيقه العمليّ) للمبدأ المدنيّ في الأحوال الشخصيّة. «وجهة نظرنا - والكلام للقسّ - هي مع إيجاد صيغة قانونيّة مدنيّة للأحوال الشخصيّة. ونحن كإنجيليّين نفصل فصلاً تامًا بين الدين والدولة. إنّنا علمانيّون (...)»[٢]

تشير هذه المواقف، بتنوّعها وتدرّجها الواضحين، إلى أنّ اللوحة الدينيّة العامّة لم ترتسم، على مدى المواجهة، بلون واحد. وإذا كان الشعور بهذه الوحدانيّة قد ساد (أو سوّد)، فمردّ ذلك إلى الجلبة التي صحبت مواقف المراجع الرئيسة في الطوائف الثلاث الكبرى، طوائف «المثالثة في المناصفة». هذا مع أنّ الجزم الصاخب بالرفض جاء متدرّجًا نزولاً، على ما

(١) في النهار، ملحق حقوق الناس، م م.
(٢) في النهار، ١١/١/٩٧.

ذكرنا، من السنّة إلى الشيعة فالموارنة.

بقي أخيراً موقف سياسيّ لا بدّ من الإلمام به لاستتمام معالم اللوحة. وهو موقف رئيس مجلس النواب، وقد عبر طورين. في الطور الأوّل ربط برّي ما بين إعلان رئيس الجمهوريّة مسعاه (في أواخر العام ١٩٩٦) وبين رغبته في استرداد صلاحيّات فقدتها الرئاسة الأولى مع اعتماد صيغة الطائف. وكان ردّه عنيفًا: «بين حين وآخر يريد (الهراوي) أن يذكّرنا بأنّه قبضاي (...) العلمانيّ في موضوع الأحوال الشخصيّة يتحوّل إلى طائفيّ وهو يحاول استعادة القدرة على حلّ المجلس النيابيّ»[١]. حتّى إذا قحل المرعى بين الرئاستين الأولى والثانية وعاد الغزال يرعى بين الثانية والثالثة، دخل موقف برّي طور التأييد. هكذا صوّت ممثّلوه في الحكومة إلى جانب المشروع، واعتبر من جهته، أنّ الزواج المدني «يؤخذ ذريعة لتوتير الأجواء. والموضوع ليس موضوع الزواج المدنيّ بمقدار ما هو ممنوع المسّ بجدار برلين الطائفيّ داخل لبنان»[٢] إلخ.

---

(١) عن دلال البزري (**النهار**، ١٩/ ١/ ٩٨). وفي المقالة التي نشرت في ثلاث حلقات (من ١٩ إلى ٢١/ ١/ ٩٨) عرض واسع لمواقف مختلفة من المشروع ذكرنا بعضها ولم نذكر بعضًا آخر.

(٢) في **النهار**، ٢٦/ ٣/ ٩٨. و نشير إلى أنّ موقف نائب رئيس المجلس الشيعيّ المفتي عبد الأمير قبلان (وهو قريب إلى برّي) شهد التحوّل نفسه من التفنيد السياسيّ إلى الغضّ من أهمّيّة الموضوع والاختصار في الرفض. فهو في بدء المواجهة (**الديار**، ١/ ١٢/ ٩٦) يرى الزواج المدنيّ مرفوضًا في «المطلق»، ومع أنّه يوصي بإعداد مشروع قانون وعرضه على المراجع الدينيّة

عادة حليمة ... (١)

استقرّت الحال، إذن، بنتيجة هذه المجابهة التي طالت سنة ونصف السنة تقريبًا، على نصر مؤزر (لا يعرف أحد مقدار ديمومته) تحقّق للفئة (أو الفئات) الكثيرة على الفئة القليلة. فتوطّدت غلبة تلك لهذه بتوطيد وضع يمتّ إلى العنف القانونيّ بوشائج متينة ظاهرة. ويجاري منطق هذا النصر سيرة النظام الطائفيّ، برمّته، إلى اليوم، ويندرج محطّة في هذه السيرة. ففي «الأخلاق» المعهودة لهذا النظام أنّه أبى أن يصدع، طوعًا (أو سلمًا، على الأقلّ) بما يستدعيه تاريخ المجتمع العاديّ من تغيير في قواعده. فلا هو يأبه لتحوّل يطرأ على ميزان الطوائف الديمغرافيّ. ولا هو يستنتج شيئًا من انتقال بعض مقاليد الثروة والإنتاج، من أيد طائفيّة إلى أخرى. ولا هو يتّعظ بتوسّع التعليم في طوائف كان ضامراً فيها. ولا هو يلتفت إلى اتّساع الهوامش حول المتون واشتداد

لدرسه، فهو يقدّر «أنّ رئيس الجمهوريّة يعي جيّدًا رفضنا لطرح الزواج المدنيّ (مع تأييدنا) إلغاء الطائفيّة السياسيّة». وهو يضيف أنّ «من لا يريد إلغاء الطائفيّة السياسيّة يقرنها بالزواج المدنيّ وبتغيير قانون الأحوال الشخصيّة الذي لن تقبل به كلّ المذاهب والطوائف.» وأمّا بعد إقرار مشروع القانون فرأى المفتي أنّه «لا يجوز تحت أيّ عنوان أن نجعل من الزواج المدنيّ قصّة كبرى ونحمله كقميص عثمان. ونقول باختصار إنّه مرفوض رفضًا قاطعًا لأنّه يمسّ بالشريعتين الإسلاميّة و المسيحيّة.» (**النهار**، ٢٣/ ٣/ ٩٨).

(١) أو هي «المدموزيل فريدة» في رواية عن الشيخ بشير الجميّل الذي كان يطلق هذا الاسم على الصيغة اللبنانيّة تضجرًا من مداومة سياسيّين مختلفين (أبرزهم والده) على التغزّل بـ«فرادتها».

«الحرمان» مع تنامي «الطموح»، إلخ... وإنّما يؤثر أن ينتظر تفجّر العنف وتمخّضه عن غلبة جديدة حتّى يعترف بالحاجة إلى تغيير. هكذا يضيع، عند كلّ منعطف من منعطفات الطريق، جانب من عمران البلاد ويودي العنف والهجرة بقسم من أهلها ويتهاوى بعض من استقلالها ومن مقوّماته. ثمّ يستفيق أهلها وقد انقلب ميزان نظامهم ولكنّ قاعدة عمله بقيت هي عينها. وصار مغبون اليوم يلقى الصمم نفسه من محروم الأمس. وتعذّر حكم البلاد إلاّ من خارج أعطي القيمومة على تعذّر الحكم من الداخل. وأنشئت حصون للتجبّر والفساد تخرج منها أياد خوّلت حقّ التحكّم، على هوى المصالح الشخصيّة والسياسيّة، بحقوق للناس تنسب إلى الطوائف. وتستطيل هذه الحال إلى أن يأخذ الأهلون في التوجّس من شرّ جديد، يرتقبون له، على قدم أصله، أبوابًا غير مطروقة وصوراً غير معهودة.

لم تكن معركة الأحوال الشخصيّة حربًا ولم تشهد عنفًا إلاّ في النوايا المعلنة أو الملمح إليها في صيغ كلاميّة. ولكنّها كانت جبهًا بالعنف القانونيّ لوقائع الحاضر ولحضورها في قيم فئة من اللبنانيّين وأوضاعهم، على التخصيص، وفي حياة لبنان واللبنانيّين قاطبة، على التعميم. هذا مع أنّ المشروع الذي طرح، رسم، باعتماده التخيير، حدوداً لنطاق مشروعيّته تجاري معطيات الواقع وتعزّز بهذه المجاراة تلك المشروعيّة. رغم هذا، تحشّدت أكثريّة متنافرة العناصر وغير مستقرة على

اعتراف مكين من بعض عناصرها بحقوق بعض، لتنكر المشروعيّة المذكورة. وكان مآل هذا الإنكار إلى الإقامة على معاملة فئة من اللبنانيّين، إناثها والذكور، بموجبات أنظمة عادت تربية هذه الفئة وقيمها وما يليها من حاجات وأوضاع، لا تيسّر لها استدخالها ولا تبنّيها. وكان صلف الكثرة وإدلالها بتراصّ صفوفها العابر مظهراً من مظاهر النوم الطائفيّ على وهم القوّة. وهو نوم لا يني يستشري فيما تنتشر روافد المرارة وتنذر بالتجمّع - إذا واتتها الفرصة - في خراب كبير أو تبقى متفرّقة تبحث لنفسها عن منافذ لتعبير لا يؤمن فيه من العنف والانحراف.

قنبلة الإثم الوضعيّ

يقبع تحت الثوب الدينيّ الذي انتحله صلف الأكثريّة هذا شعور عميق بالإثم. وهو ما يعود بنا إلى الآصرة السرّيّة التي نراها ممتدّة من مواقف تبدو محصورة النطاق ومحدودة الغاية، شأن تلك التي عرضنا لها هنا، إلى انفجار قنبلة الإثم، حيث تجد فتيلاً مناسبًا، في حركات التكفير المعمّم والاستئصال. والمقرّر أنّنا لا ننظر إلاّ في عنصر واحد من عناصر الحشوة المتفجّرة هو العنصر الاعتقاديّ وندع جانبًا عناصر أخرى منها السياسيّ ومنها الاقتصاديّ-الاجتماعيّ، إلخ... ويردّ التأثّم المضني من الحياة المعاصرة، بقواعدها

العامّة وتفاصيلها الكبيرة، إلى الشعور بتوسّع الهوّة المستمرّ بين الدين، أوامر ونواهي، وحكم هذه الحياة في الناس بما هو متمثّل في نظم المجتمعات الآسرة والسبل المفروضة للاندراج فيها ووقعها الكثير الصور على قيم الحياة الشخصيّة ووسائلها، وما إلى ذلك ممّا يتعذّر إحصاؤه. ويزيد هذا الشعور مضاضة خيبة المحاولات، تكراراً، لتضييق الهوّة، في الواقع، أو لرأب الصدع في النفوس. هذا في حين تعزّز فيه الحياة المعاصرة نفسها حاجة الناس إلى الدين لكثرة ما يعتورها من أسباب القهر والقلق ومظاهر الخواء المعنويّ، وغيرها من معايب يتردّد ذكرها على الألسنة ولا طاقة لنا باستقصائها ولا أرب لنا فيه.

ومع أنّ الهوّة المشار إليها تستغرق مجال القانون - بالمعنى الضيّق - وتفيض عنه من كلّ صوب، فإنّ كثيراً من المتديّنين يرون في انتشار الشرع الوضعيّ وفي اختلافه عن شريعتهم (ومخالفته إياها) مبدأ وأحكامًا، إثم الآثام وأبلغ الاستفزاز للدين والتحدّي للخالق. وليس من ريب أنّ هذا الشعور يختلف قربًا وبعدًا من إدراك المؤمنين وإثارة عمليّة لهم واستقراراً بين حوافز سلوكهم. ويردّ هذا التباين إلى الاختلاف في درجات تعوّد الجديد وهي تتبع، عادة، مقدار نجاحه أو إخفاقه في معالجة المشكلات ومناسبة الحاجات. ولكنّ الشعور قائم، على اختلاف الوجوه والدرجات، ومانع من ألفة الناس مجتمعاتهم وقوانينها وداع إلى رفض لا يتكلّف

دائمًا ما ينبغي تكلّفه من مشقّة التمييز ورويّة المحتاط والمقتصد في أحكامه.

ويميل هذا الشعور بمن يستولي على نفوسهم إلى إهمال حقيقة جوهريّة، وهي أنّ وضعيّة الشرائع تلك، وإن صحّ أنّها استلهمت، في صولاتها الحديثة الأولى، فلسفة شديدة الاعتداد بـ«الإنسان» تعتمده محوراً للكون وغاية للوجود، فإنّها قد أخذت، بعد ذلك، ترقب ما حفل به تاريخ البشر الحديث من نكبات صنعتها أيديهم وما اعتور حركة التشريع نفسها، على الدوام، من نقص وتردّد، وتباين وتغيّر دائم في الأحكام والمبادئ وتلمّس يحدوه التسليم المسبق بامتناع أيلولته إلى نهايّة. وقد أفضى بها تدبّر هذه الوقائع إلى «مزج خمرها بماء» كثير، على حدّ العبارة الفرنسيّة. هكذا بات يبدو استرداد البشر حقّ التشريع لأنفسهم أقرب إلى الإقرار بالنقص والضعف منه إلى الإدلال بقوّة البصيرة والجبروت. ويظهر هذا القرب أكثر ما يظهر في ما يطلق عليه اسم «الديمقراطيّة». فحين يقال إنّ هذه الأخيرة هي «حكم الشعب» لنفسه، لا يرمى إلى تنصيب الشعب «روحًا كلّيّة» أو موجوداً متسامياً صمدانيّ الوحدة. وإنّما يشار إلى إجماع الشعب على أمر واحد هو الإقرار بانقسامه. ويستوي واقع الانقسام هذا والتسليم به أمارة لامتناع اليقين الجامع أو النهائيّ في أيّ شأن عامّ وللتصميم على المضيّ قدمًا في تلمس الصالح والتحوّل في تقديره من ترجيح إلى آخر والاختلاف الدائم فيه. ولا

يدلّ هذا كلّه إلاّ على قصور الإدراك والحيلة أمام تسارع حركة الزمان وتعقيد الحياة الاجتماعيّة المتفاقم وتغيّر قيمها واحتياجاتها وازدياد التنوّع في مشارب البشر، أفرادًا وجماعات، بالرغم من تنامي عوامل التوحيد.

تفاوت الشوطين

ولقد مضت المسيحيّة، على وجه الإجمال، شوطًا في معالجة هذا الشعور بالتأثّم من كلّ ما يخالف مثلها في مجتمعات كانت قد سادتها قرونًا و بالميل إلى دينونة هذه المجتمعات جملة. وهو شوط أبعد من ذاك الذي قطعه الإسلام في الاتّجاه نفسه. هذا مع أنّ لتصوّر الخطيئة (والخلاص) فاعليّة في روحانيّة المسيحيّة أقرب إلى الاستيلاء على نفوس المؤمنين ممّا للتصوّر نفسه في الإسلام. ولا يعدّ هذا التكيّف المتقدّم تنصّلاً لأنّ المسيحيّة باقية على سعيها في الدعوة والإرشاد ولكن من غير سعي أو طموح إلى السيطرة الشاملة على مقاليد المجتمعات. ولا يفي بتفسير التكيّف نفسه القول إنّ المسيحيّة تركت قيصرًا لحاله من البداية ومالت إلى تغليب العناية بالإيمان على رعاية الشرائع، فيما اختار الإسلام لنفسه أن يكون دينًا ودولة في آن. فهذا قول محدود الصحّة من جهتيه. إذ يجب الاعتبار، من الجهة الأولى، بأنّ عزوف المسيحيّة عن سياسة الدول والمجتمعات، حديث العهد، في صورته الحاضرة، ولم

يتحصّل طوعًا في بداية أمره. ويجب الاعتبار، من الجهة الثانية، بأنّ حكم الإسلام، بما هو دين وشرع، في الدول التي نسبت إليه، عبر تاريخه، كان متباين الحظوظ من الفاعليّة وكان مقدار تحققّه محلّ نظر ونقد تواترا بين المسلمين من عهد إلى عهد ومن دولة إلى دولة. وإنّما يردّ التكيّف المسيحيّ، قبل كلّ شيء، إلى أنّ التاريخ الأوروبيّ الذي أثمره وسعى في تعميمه، انتهى إلى التجسّم في أنظمة قويّة ومستقرّة، لبّت قوانينها الجديدة قسطًا صالحًا من حاجات مواطنيها وأشعرتهم بقدر من السيطرة على مصائرهم، وبسطت تحت أبصارهم نماذج مقنعة للمثال الذي أطلق عليه اسم «التقدّم» ، وأقامت اعتباراً لكرامتهم بذلك كلّه، فضلاً عن استجابتها لدواعي غرور الأمم. فكان في ذلك تعويض عن إخراج الدين، إلى حدّ بعيد، من مواطن نفوذه المباشر في الحياة العامّة. بل كان فيه أيضًا دافع إلى خروج الدين خروجًا غير معهود من الحياة الخاصّة. (١)

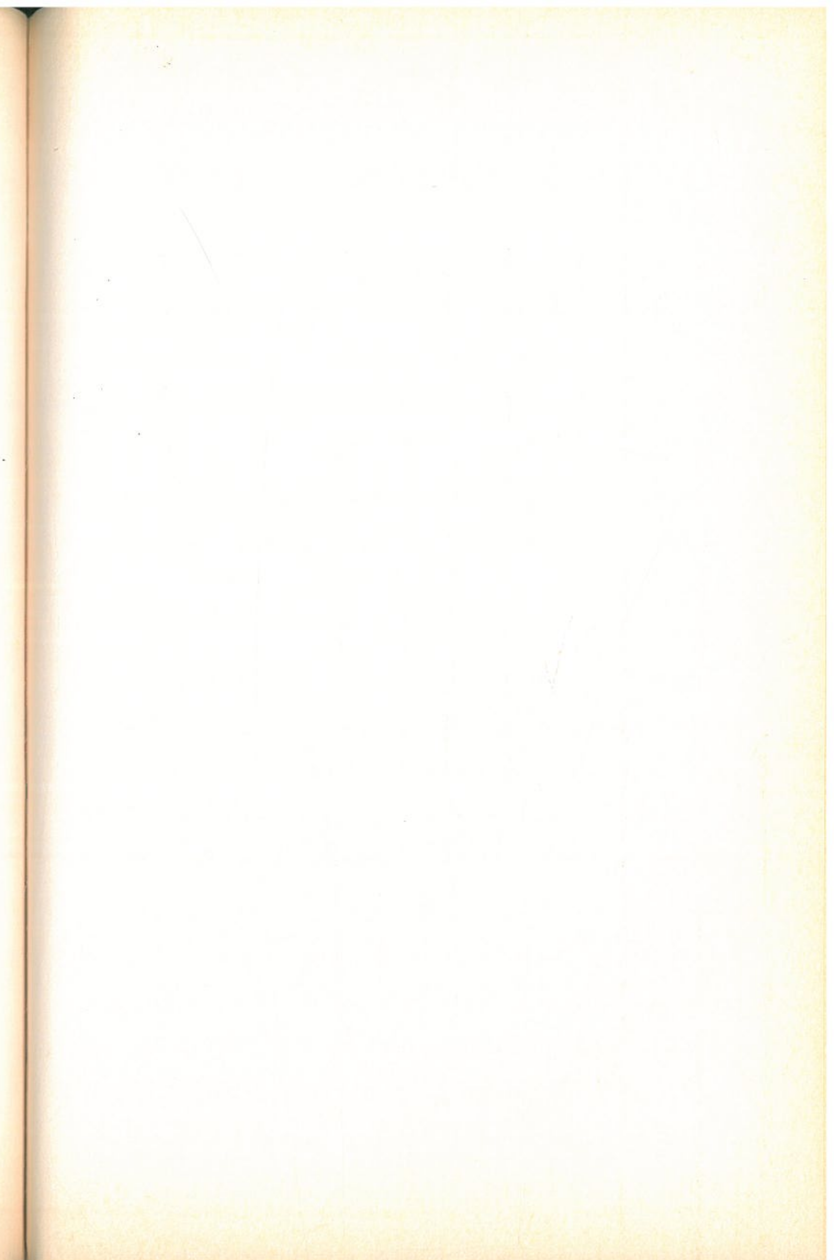
---

(١) لم تأت الأنصبة من هذا الخروج ولا من ذاك متساوية بين مختلف الأصقاع التي تعمّها المسيحيّة. وترسم رواية لباري غيفورد لوحة تخطف الأنفاس عن مجتمع ولاية لويزيانا في جنوب الولايات المتّحدة حيث تتناحر كنائس أصوليّة صغيرة وجماعات عنيفة أخرى ويسود الجنوح والجريمة بأنواعهما وتتشعّب السبل إلى الموت العنيف في اتّجاهات عصيّة على الحصر وتبارك كلّ حالة من حالات هذا الموت تلاوة من الكتاب المقدّس تسوّغه، فيبدو الموت الطبيعيّ أمراً مستغربًا والموت بفعل فاعل أقرب إلى كلّ إنسان من حبل الوريد. ومع أنّ الرواية رواية فهي أقرب إلى جلاء هذه الصورة الأميركيّة من مناهج الدرس الاجتماعيّ المألوفة. راجع: Barry GIFFORD, *La Légende de Marble Lesson,* (trad. de l'anglais), Paris 1995

وأمّا في ديار الإسلام فبدا أنّ إجلاء الدين (ولو بقي نسبيًا ومتفاوتًا بتفاوت المجتمعات) عن دائرتي السياسة والتشريع، إنّما انتهى، في الأعمّ الأغلب، إلى المقايضة بخيبات وهزائم. وهذا - بعد التبسيط الذي لا بدّ منه - هو ما تمثّل (مع انتهاء الحركة القوميّة، بسائر أطوارها وأجنحتها، إلى خيبة مترامية الأطراف) في انتعاش حركات الإحياء الدينيّ - التي لم تكن أخلت الساحة قط - وإلى ازديادها تشنّجًا من غير أن يحول التشنّج دون ازدياد في الحنكة والدربة و - أحيانًا - في القدرة على تعبئة الحشود. وقد بدا، في المرحلة الجديدة، أنّ العدوّ الأصليّ، أيّ الأجنبيّ المنتصر، قد أخلى الساحة الداخليّة لأنظمة عادت إلى موالاته من حيث الأساس، وأنّ هذه الأنظمة نشرت في المجتمع كلّه شبكات قمع وولاء شاسعة وفاعلة، استغرق نسجها ما حصّلته «الدولة المستقلّة» من زيادة في الإمكانات. فدخل الناس في «شريعة» النظام الجديدة ومالوا إلى السكون والمسالمة ومداراة البؤس والمرارة بما أبقي في أيديهم. وكان من أثر هذا الدخول أنّه دفع الشعور بالإثم العامّ، في بعض الحالات، إلى أقصى مداه وأثمر حركات «التكفير» المعمّم و«الهجرة» من المجتمع، مع البقاء على تخومه، والسعي في استئصال «كفر» هذه سعة دائرته. ولم تقتصر هذه الحركات، في العداوة، على الأجنبيّ وعلى أوليائه من أهل العلمانيّة، بل مدّت نطاقها ليشتمل على «الجانحين إلى السلم» من الإسلاميّين، مسجّلة إخفاقهم في

نيل السلطة باتّباع السبل التي اختطّها النظام إلى ملكوته وزعم كاذبًا أنّها توصل إليه كلّ من اتّبعها بإحسان. هكذا انتهت الحركات الإسلاميّة، اليوم، إلى التوزّع بين طريقين لا منفذ لأيّهما. فلا الطريق الديمقراطيّ يمكّن إسلامها من فرصته ولا طريق العنف المنتشر يفضي بها إلاّ إلى المزيد من العنف. ولا يزيد الرضوخ الشعور بالإثم إلاّ تعمّقًا ولا يزيده العنف إلاّ احتدامًا.

وليس من ريب أنّ النموذج الجزائريّ أبلغ موح بهذا الوصف الذي جنحنا فيه إلى التبسيط عمدًا أو اضطرارًا. ولكنّ هذه الملامح الأوّليّة سهلة التبيّن في أقطار كثيرة. ويزيد المتأثّمين تأثّمًا أنّ إسلام الإسلاميّين يبدو اليوم قلقًا، خائفًا على استقامة مبادئه، من جهة، وعلى مصائر مجتمعه من الجهة الأخرى، وذاك في الأرض - القبلة التي استتبّت له فيها أمور السلطة، أي في إيران. فما ينظر إليه، من جانب، على أنّه حماية لأساس الثورة بالاجتهاد في معالجة المشكلات التي أثارتها هي نفسها، ينظر إليه، من الجانب الآخر، على أنّه سعي في تقويض الأساس المذكور والارتداد عن الثورة أصلاً وفروعًا. وهو ما يوشك أن يفقد تيار الإسلاميّين كلّه - إذا صحّ القول بوحدة ما لهم - أملاً أخيرًا. إذ يبدو أنّ النصر نفسه - لا المهادنة وحدها ولا المضيّ في العنف وحده - لا يعصم المثال الإسلاميّ من الارتداد إلى المهادنة ولا من العودة إلى العنف.



V

أغاية الدين ... ؟ (استطراد)

تشي هذه الحال البالغة العسر بوجود خلل مقيم في العلاقة ما بين هذا المثال الإسلاميّ، في صورته المعاصرة العامّة، ونظام الضرورات المحكّم في سيرورة المجتمعات المعاصرة. وهذا النظام حصيلة معقّدة لنسب القوى وتضارب المصالح والقيم في عالم يسوده التفاوت ويجني فيه القويّ من قوّته ريوعًا سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة ولا توفّر شرائعه العامّة للضعيف إلاّ حماية محدودة تنحدر، في كثير من الحالات، إلى الصوريّة. وتحتلّ المجتمعات الإسلاميّة، في هذا العالم، مواقع تبعيّة أو مواقع خروج ورفض ولا تنجو، في الحالين، من التأثّم بمجرّد اتّصالها به وسريان أحكامه الأساسيّة عليها.

هذا ويسع الدارس أن يتناول هذه الأزمة من أبواب مختلفة: من التبعيّة السياسيّة إلى التفاوت في النموّ

الاقتصاديّ وما يترتّب عليه إلى الدونيّة الثقافيّة، إلخ ... ولكنّ مسألة الشريعة (أي تطبيقها أو عدمه، بعد تحديد نطاقها واستجلاء أحكامها) تتبوّأ موقعًا متصدّرًا بين بواعث ذلك الشعور بالإثم الذي تلمّسنا وجوده في صلب الأزمة المذكورة وفي معالجة الإسلاميّين، على اختلاف نوازعهم، إيّاها. وإذا كان للاختبار المتمادي الذي كان هذا الشعور ومفاعيله موضوعًا له من بضعة عقود أن يؤتي، في ما يتعدّى مرارات ذاقتها مجتمعات كثيرة، ثمرة طيّبة في موضوع الشريعة، فلا بدّ من المسارعة إلى البحث عنها وقطفها. وهذا حقّ لكلّ ساكن في هذا الإقليم الشاسع من الكرة، إذا كان مستطيعًا، (بل واجب عليه) سواء أكان مسلمًا أم مسيحيًا أم غير ذلك. وذاك أنّ أحدًا من المقيمين بين ظهراني الإسلام (ومن غيرهم أيضًا) لا يملك - إلاّ ترفًا وغرورًا - أن يترك الإسلام لشأنه أو لبلواه، بالأحرى، وأن يزعم لنفسه القدرة على اجتراح صيغ للحياة ههنا لا يكون المعطى الإسلاميّ ماثلاً فيها.

وما دام موضوعنا، أي معركة الأحوال الشخصيّة في لبنان، وهي مظهر هامشيّ ولكنّه كثير العبر من مظاهر الأزمة العامّة، قد انتهى بنا إلى مسألة الشريعة، فإنّ لنا في المسألة كلامًا لا نراه بدعًا في بابه - فقد سبقنا إلى ما يشبهه كثيرون - ولكنّنا، بعد ما جرى، نجد موجبات صارمة للتصريح به. وقد أسهبنا في مطالب أدنى مرتبة وأمّا في هذا المطلب فإنّ البلاغة مشروطة حقًّا بالإيجاز.

لا مخرج من محنة الشريعة إلاّ بالاجتهاد[١]، ويحتاج الاجتهاد نفسه، ولو أنّ مفهومه لبث جدليًا من وجوه، إلى مخرج من الضائقة التي حكّمتها فيه أعراف استقرّت له عبر القرون. ويتمثّل لنا المخرج في أمور تحتمل أن يضاف إليها غيرها احتمالها أن يجادل فيها كلّها، وهي:

أ) أن يعزّز الاجتهاد المطلق، على غرار مؤسّسي المذاهب، إذ الحاجة هي إلى مجتهدين في الأصول والأدلّة لا إلى مجرّد مفتين.

ب) أن ترفع مرتبة العقل بين الأدلّة الشرعيّة فلا يعدّ مجرّد آلة للقياس (الفقهيّ) أو للاجتهاد بالرأي في مسائل الفتوى، بل تسوّغ له مقابلة الظاهر من حكم النصّ بما يدركه من حكمة الشارع.

ج) أن يجدّد النظر تبعًا لهذا الترفيع في العلاقة بين النصّ والاجتهاد، لا لجهة الغضّ من مقام النصوص، بل لجهة تحكيم النصوص بعضها في بعض، بحيث يتقرّر تفوّق الأعمّ منها

---

(١) راجع من قبيل التعريف: الشهرستانيّ، الملل والنحل، ط ٢، بيروت ١٩٧٥، مج ١، الفصل السابع من الباب الأوّل، ص ١٩٨-٢٠٧، أو لـ D.B. MACDONALD و J. SCHACHT، مادّة «اجتهاد» في:

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd. (à partir de 1975). Leiden, Paris

أو لكاتب هذه السطور، مادّة «اجتهاد» في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، مج ١، بيروت ١٩٨٦، (مع تعقيب من الشيخ عبد اللّه العلايلي). و قد وقع محرّرو الموسوعة في خطأ - لعلّه طباعيّ - إذ وضعوا أمام عنوان المقالة ألفاظًا أوروبيّة تفيد معنى «الإجماع» لا «الاجتهاد».

على الأخصّ وسموّ القيم العليا عن الأحكام الجزئيّة والنظم التفصيليّة، عند التعارض في الإنفاذ. فهذا أولى من التمحّل المألوف في تفسير الحكم المفرد طلبًا لتخريج أمر مقضيّ قبل البحث فيه.

د) أن يتوسّع في مفهوم مقاصد الشريعة بحيث يشرط نفاذ الحكم بتحقّق حكمة الشارع فيه ويجاز تعطيله وتبديله إذا كان تغيّر الأزمنة والأمكنة والأوضاع قد أفضى به إلى مجافاة هذه الحكمة، وأن يتوسّع في مفهومي المصلحة والضرورة من غير غفلة عن حدّهما بمثل السلوك الإسلاميّ العليا.

هـ) أن يقبل بما يفضي إليه ما سبق من تعدّد وتعارض في الاجتهادات بلحاظ أنّ الاجتهاد ليس إلاّ «تحصيلاً للظنّ بحكم شرعيّ» وأن يسلّم بتحكيم الأمم في ما يصلح لها من الاجتهادات، الدينيّة منها وغير الدينيّة، وهذا وفقًا لأصول ترعى ظروف كلّ منها وصورة مبانيها، بلحاظ أنّ الأمّة الإسلاميّة غير متحقّقة في مؤسسّات الاجتماع والسياسة وأنّه لا يوجد كهنوت في الإسلام.

تلك مبادئ لكلّ منها أبواب في الإسلام: من صورة الإنسان وقصّة خلقه في القرآن إلى الأمر باكتناه حكمة الخالق في تدبيره وهو معنى العلم الأسمى، إلى مبدأ الشورى في إطلاقه القرآنيّ لا في حدود تحقّقه التاريخيّ، إلى تحميل البشر تبعة عملهم بعد التبليغ، إلى وجود علم لأسباب النزول إلى ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وخاصّه وعامّه

وظاهره وباطنه (لمن يذهب هذا المذهب) فإلى تغيّر الأحكام أو تدرّجها في عهد الرسول، إلخ. وهي مبادئ تضع الشرع الدينيّ والحقوق الوضعيّة، على صعيد واحد، يكفله العقل وطبيعة الاجتهاد وتسوسه الشورى، وإن تكن لا تضمر تقديراً واحداً من جهتيهما لما هو مصلحة أو ضرورة ولا لمراتب القيم، فهذا ضرب من الوحدة غير مطلوب أصلاً. وأمّا الغاية التي نرى في هذه المبادئ سبيلاً محتملاً إليها فهي مباشرة الخروج من حال التأثّم العامّ بالعالم والعصر وما تجرّه من ويلات على المسلمين وغيرهم، وهي، بالتالي، مباشرة التصالح ما بين الإسلام والعالم المعاصر تصالحًا محسوبًا لا يفترض الاستكانة ولا يعدّ صفقة غبن.

نعلم من بعد أنّ هذا الكلام وما يجري مجراه قد لا يكون موعوداً بأكثر من وقع الريشة في السيل. ولا نجد في هذا، أحسن من قول النسّاخ القدماء: «إلى هنا أعاننا اللّه».

من الإلزام إلى الحصريّة

لم يكن الظرف مؤاتيًا، في كلّ حال، ولا المرحلة كلّها. وذاك أنّ صيحة الأحوال الشخصيّة المدنيّة وقعت في واد تتجاوب أحناؤه وشعابه بقعقعة زحف كبير... زحف متّجه بالطائفيّة نحو الحصريّة بعد إلزاميّة عادت، على ما يبدو، لا تفي بالغرض أو «لا تلبّي الطموح». فمع خبوّ التوجه إلى

معالجة الطائفيّة في النصوص واستمرار التشديد على حيويّتها في النفوس، تزحف الطائفيّة من موائل السلطات الاجتماعيّة على اختلافها... تزحف من قيعان الجمعيّات المتعازلة المنثورة على مدى البلاد ومن أبراج المجالس الملّيّة أو «الكنائس» (المسيحيّة والإسلاميّة) بما لكلّ منها من صولة ومال يثمران مؤسّسات ومشاريع وشبكات... وتزحف من تكايا الأحزاب ومن قصور السلطات السياسيّة... ومن توزيع الإعلام وتوزّع «الثقافة» و«الفنون»... ومن الشبكات المصرفية ووحدات الإنتاج والتسويق، إلخ. تزحف الطائفيّة تحدوها شهوة الاستحواذ التامّ على النفوس وعلى كلّ شريان يصل نفسًا بمصدر من مصادر الحياة. وتجهد الطائفيّة لإخلاء هذه المصادر وتلك النفوس معًا من كلّ ما يرى غير مشوب بالطائفيّة. لا يبدو مجالا السياسة والأحوال الشخصيّة إذاً (وهما ما تكفل النصوص إلزاميّة الطائفيّة فيهما) متّسعين لدفق العصبيّة المتعاظم. فإنّما يتّجه الطموح إلى مجتمعات شبه منفصلة، فإذا بقي شيء موحّد فهو يقسّم قطعًا ومواقع. والحقّ - الذي لا يغرب عن بالنا قط - أنّ عصبيّة الطوائف كانت متدخّلة، على الدوام، في كلّ مجال، ولكنّ مسعى التدخّل غير مسعى الاستئثار. وهذه الأثرة وما تحرزه من نجاح هما أمر جديد. أمر أنشأته الحرب وما يزال يزداد استتبابًا.

هذا الزحف العظيم مضطرب، في أعماقه، بل لعلّه مذعور. ويتداول طرفاه الإسلاميّ والمسيحيّ شعار إلغاء

الطائفية السياسيّة، وكأنّما يتقاذفان جمرة ضخمة. يجهد المسيحيّون للمطاولة في الأمر ولا يقطعون بالرغبة عنه. ويكتم المسلمون تصوّرهم لصيغته وعواقبه ولا يجزمون، إلاّ عند المساومة، بالرغبة فيه. وذاك أنّ طرفي الزحف محتاجان إلى شيء من التقيّة في الطائفيّة، ولو أنّها تقيّة تزداد هلهلة وشفًا بما تزعم إخفاءه. فالزحف نحو الطائفيّة الحصريّة يسعد القيّمين عليه ويداعب غرور جماعات أدمنت التنازع ويداري مشكلات صغيرة يتخبّط فيها أفراد أو أسر. ولكنّه ينخر، من الجهة الأخرى، أسس البلاد ويزيد معضلاتها الكبرى خطرًا واستعصاء أو ينحو بها نحو التحوّل إلى عاهات مزمنة. فهو يبدّد الاستقلال ويديم الاحتلال ويحيل صيغة الحكم الفاعل إلى أحجية ويرهن الاقتصاد ويعمّم الفساد وينشر الغلاء والبطالة والهجرة والكساد ويستبقي سلم الداخل على أكفّ عفاريت عدّة. وهذا كلّه واضح وضوح الشمس، صريح الأسباب، فلا يحتاج إظهار صلته بمدّ الحصريّة إلى فضل بيان.

والأمر الذي لا مراء فيه أنّ ازدواج الحياة الاجتماعيّة كلّها في لبنان في مبدأين طائفيّ وعلمانيّ (أو أهليّ ومدنيّ، على الأعمّ) إنّما هو - لا كثرة الطوائف بحدّ ذاتها - رئة الصيغة اللبنانيّة ونكهتها. وقد عاينّاه يداخل كلّ وجه من وجوه تلك الحياة ويبلغ نفس كلّ شخص. فهو ماثل في التربية وتحصيل المعاش ومسالك السعي اليوميّ وفي الثقافة وفي قيم الأخلاق وفي السياسة، وليس القانون إلاّ ضابطه العامّ وصورته

المجرّدة. وهو - أي الازدواج - ما يحدث التدرّج في الطائفة - وفي كلّ ما يجري مجرى القبيلة من جماعات أخرى - ما بين أقصى العصبيّة وأقصى الخروج الفرديّ، وهو أهمّ عوامل الكثرة والتنويع والتوزّع والخلاف والحرّيّة في الوحدة العصبيّة. وهو بالتالي ما يفتح هذا النوع من الوحدات بعضها على بعض وعلى ما يغايرها. وهو أخيراً أساس سموّ الدولة عن الجماعات - بقدر ما هو متحقّق عندنا - وأساس لإمكان الدولة نفسه في الحالة اللبنانيّة. وقد أشرنا إلى أنّ أساليب الحياة في لبنان ومشاريعها وموائل وحيها ما تنفكّ تزداد تفارقًا لبقاء أبواب البلاد مفتوحة يخرج منها أهلها ويدخلون ويخرج منها غيرهم ويدخلون (ومع كلّ حمولته) ولجنوح الجماعات إلى توكيد خصائصها أيضًا. وهاتان وجهتان تبدوان متعارضتين ولكنهما، معًا، مصدر مقاومة لا تحصر أشكالها ولا تحدّ لكلّ حصريّة. ولا غرو أنّ الحصريّة الطائفيّة، وهي تناجز هذه المقاومة، في غير ميدان، وتخشى بأسها وسعة حيلتها، تخرج مخالبها كلّما وقعت عليها متبلّرة في مطمح سياسيّ أو في مطلب تشريعيّ. بل هي تعلم أنّ المقاومة المذكورة تنخر، شيئًا فشيئًا، أخصّ قواها (أي قوى الحصريّة) وتلزم عتاتها بإشهار دعاوى الانفتاح ومزاعم التسامح. على أنّ هذا كلّه لا يجيز الغفلة عن حدّة الزحف الحصريّ[1] و تعدّد

---

(١) بلغ بمفتي الجمهوريّة نفاد الصبر اللازم لهذا النزوع إلى الحصريّة، أنّه

أقنيته وكثرة ما سجّله، رغم هذا كلّه من مكاسب... هذا كلّه - بوجيز العبارة - لا يعدّ مجداً يسوغ النوم عليه.

وقد وقع مشروع الأحوال الشخصيّة المدنيّة (ومعه حمولته من طوعيّة الالتزام الطائفيّ) في هذا المعمعان. وهذه الوقعة - لا تديّن اللبنانيّين- هي ما استدعى ذعر قادة الزحف ومن ثمّ فتكتهم البكر بالمشروع. وأمّا تديّن اللبنانيّين فمسألة

افترض لكلّ رئيس من رؤساء الملل الحقّ في «الرئاسة» على الرئيس الزمنيّ الذي من ملّته وعلى سائر المسؤولين السياسيّين فيها. راجع **النهار**، ٣٠/ ٣/ ٩٨. قال بهذا القول في أوج مواجهة أبرزت - بين ما أبرزته - انقياد بعض الرؤساء الروحيّين للرؤساء السياسيّين و ميلهم، في المعاركة والملاينة، حيث كان يميل بهم هؤلاء، وقد أوردنا، ها هنا، أمثلة من هذا القبيل. ولم يكن مطلب المفتي إرشاد الرئيس الحريري في أمر صلاته وصومه وزكاة أمواله، فهذا أمر لا تنيطه برئيس المذهب أيّة ضرورة، بل يفي بالغرض فيه أيّ عالم يطمئن إليه الرئيس ويرغب في تقليده. ولا الترؤّس في السياسة يستقيم أيضاً - و لو جازت الاستشارة - لأنّ رئيس مجلس الوزراء هو رئيس المفتي، في منصبه، ورئيس غيره من رؤساء الطوائف الإسلاميّة. ثمّ إنّ الإرشاد في السياسة يحمل ذمّة المترئّس، من غير شكّ، ما لا طاقة له به. و ذاك أنّ الرئيس الزمنيّ مسوق كلّ يوم إلى قرارات وتصرفات غير مكفولة الألفة لأيّ شرع دينيّ. هذا إلى تدخّله الدائم، بحكم عموميّة المنصب، في شؤون طوائف غير طائفته. فهل يجيز المفتي لنفسه، مثلاً، أن يكون له ضلع ما في تنحية القائم مقام شيخ العقل الدرزيّ ثمّ في العودة عنها؟ على أنّ فلتة المفتي يبقى لها، برغم هذا المحال كلّه، معنى عميق. وهو أنّ الرئاسة الروحيّة، في لبنان الحاضر، منطوية، في موضع ما من سريرتها، على نفور دفين من عموميّة الرئاسة الزمنيّة أي من امتناع ردّ السلطة الزمنيّة ردّاً تامّاً إلى سلطة طائفيّة. وليس هذا الإنكار الكامن لمبدأ الدولة إلاّ تجليّاً، على مستوى القمّة، لمدّ الحصريّة الطائفيّة الراهن.

في انتشارها وعمقها نظر. مع ذلك ظهر المجتمع اللبنانيّ، في هذه المعركة، وكأنّه مؤلّف، حصراً، من تسع عشرة فرقة ناجية... تسع عشرة فرقة سدّت خلفها باب «الجنّة» اللبنانيّة وقرّرت أنّ من لم يدخل في إحداها فهو هالك. وكان المشهور من حديث مرويّ عن النبيّ العربيّ أنّ الفرقة الناجية في أمّته واحدة من ثلاث وسبعين[١]. وأمّا اسم العدد تسعة عشر فورد مرّة واحدة في القرآن: «لا تبقي ولا تذر. لواحة للبشر. عليها تسعة عشر»[٢]. وقد نزلت الآيات، على ما هو معلوم، في وصف جهنّم لا في صفة الأنظمة الطائفيّة اللبنانيّة. وكلّ شبه فهو محض اتّفاق.

---

(١) مذ. في الشهرستانيّ، م م، مج ١، ص ١٣.
(٢) سورة المدّثر (٧٤)، ٢٨-٣٠.

للمؤلف

- **ديوان الأخلاط والأمزجة**، شعر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٤.
- **بيروت اللقاء**، سيناريو، دار الباحث، ١٩٨٤.
- **مداخل ومخارج**، مشاركات نقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٥.
- **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٩.
- **بنت جبيل - ميتشيغان**، رحلة، الدار العربية للدراسات والتوثيق والنشر، بيروت ١٩٨٩.
- **ما علمتم وذقتم - مسالك في الحرب اللبنانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ١٩٩٠.
- *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth 1984.

(وهو النصّ الفرنسيّ لكتاب **الصراع على تاريخ لبنان**، أعلاه).

- *Le Liban - Itinéraires dans une guerre incivile*, Karthala/ CERMOC, Paris 1993.

(وهو النصّ الفرنسي لكتاب **ما علمتم وذقتم**، أعلاه).

- **كلمن - من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة**، دار الجديد، بيروت ١٩٩٧. (جائزة المنتدى الثقافي اللبناني في فرنسا، ١٩٩٨).